

La laboratoire, le temple et le marché Élargir le débat

Par William F. Ryan, S. J.

Dossier du Centre: 003309

Sur ce thème, les lecteurs pourront se reporter aux documents suivants :

Culture, Spirituality, and Economic Development, Opening a Dialogue, par William Ryan (en anglais seulement, résumé en français)

L'ouvrage est accessible sur le site Web du CRDI, à l'adresse :

http://www.idrc.ca/acb/showdetl.cfm?&DID=6&Product_ID=202&CATID=15

Spirituality, Culture an Economic Development, Val Morin , Quebec, 16-18 August 1995
(en anglais seulement)

Le compte rendu de ce colloque est accessible sur le site Web du CRDI :

<http://www.idrc.ca/library/document/116064/valmorin.htm>

The Temple, the Lab and the Market: reflections at the intersection of Science Religion and Development.
Edited by Sharon Harper, IDRC and Kumarian Press. 2000.

http://www.idrc.ca/acb/showdetl.cfm?&DID=6&Product_ID=532&CATID=15

Des extraits des textes écrits par les collaborateurs de l'ouvrage sont cités à l'adresse suivante :

<http://www.idrc.ca/books/reports/2000/01-03e.html>

L'ouvrage est également disponible en français sous le titre :

Le labo, le temple et le marché : réflexions sur le rôle de la science et de la religion au regard du développement http://www.idrc.ca/acb/showdetl.cfm?&DID=6&Product_ID=532&CATID=15

Le CRDI Explore en ligne présente le livre dans son article :

http://www.idrc.ca/reports/read_article_french.cfm?article_num=592

Les lecteurs peuvent également consulter le site web <http://www.bisharat.org/> et en particulier le répertoire consacré à Science, religion et développement, à l'adresse <http://www.bisharat.org/srd>

ARCHI
338.00

Le laboratoire, le temple et le marché
Élargir le débat
par William F. Ryan, S.J.

*Les problèmes importants auxquels nous sommes confrontés ne sauraient être résolus
au niveau de pensée où nous étions quand nous les avons créés (Albert Einstein)*

*Il faut aux gens un œil neuf et une mentalité nouvelle pour entreprendre de changer leur
façon de vivre. Il n'y a pas de changement plus important que de changer sa façon de voir le
monde. Nous pouvons changer de domaine d'études, d'emploi, de quartier, voire de pays ou
même de continent, sans vraiment changer ce que nous sommes. Mais changeons notre
perspective fondamentale et tout change – nos priorités, nos valeurs, nos jugements, nos
projets. À travers l'histoire de la religion, ce bouleversement total a toujours marqué le début
d'une vie nouvelle... conversion du cœur, metanoia qui permet de voir avec des yeux
nouveaux, de comprendre selon une mentalité nouvelle et de s'employer à changer sa façon
de vivre. (Barbara Ward)*

*Lorsqu'en 2100 nous reviendrons sur le passé, j'ai bien peur que nous ne découvriions
une période où nos créations – technologiques, sociales et écologiques – auront pris
le pas sur notre intelligence et où nous aurons perdu le contrôle de notre destinée. Et
nous nous dirons : si seulement – si seulement nous avions eu le bon sens et la volonté
de choisir une autre voie. Nous avons encore le temps ... de mobiliser ce bon sens et
cette volonté, mais il se fait tard. (Thomas Homer-Dixon)*

Avant-propos

Au moment où le CRDI devait renoncer à une publication plus complète et plus officielle pour donner suite à la réunion du noyau original du projet SRD avec un groupe élargi de participants, j'ai perçu chez les personnes présentes à la rencontre un véritable besoin de partager l'échange extraordinaire qu'elles avaient vécu. J'étais disposé à voir ce qui pourrait se faire en partant de la transcription des discussions et des textes préparés par les intervenants. Le CRDI a répondu à mon offre en me fournissant les ressources nécessaires à plusieurs jours de lecture, de réflexion et éventuellement de rédaction. La transcription faisait 486 pages ! Mais le souvenir de la rencontre était encore si vif en moi qu'en parcourant ce copieux manuscrit je croyais entendre de nouveau la voix des participants et je sentais que j'avais eu raison de vouloir partager cet entretien avec un public plus large. En fait, je me suis retrouvé dans le même état d'esprit que lorsque je m'étais arrêté pour faire le point sur les nombreuses conversations qui avaient entouré la première étape du projet, travail qui a mené à la publication de *Culture, Spirituality and Economic Development*. D'une certaine façon, c'était le même exercice que je poursuivais et que j'élargissais en essayant de mener à terme le projet du CRDI.

J'ai structuré le présent texte de manière à identifier et à faire ressortir les différentes voix qui se sont exprimées autour de la table en novembre 1999. Je suis bien conscient de ne pouvoir refléter parfaitement l'esprit des diverses communications et la rencontre elle-même. J'espère que mes collègues et mes amis me donneront le bénéfice du doute. Dans la deuxième partie, j'ai tenté une synthèse. Il s'agit là, bien entendu, d'un point de vue beaucoup plus personnel

sur les principaux messages qui ressortent de nos échanges. J'espère que d'autres participants accueilleront mon effort et que, sur les points où leurs souvenirs diffèrent des miens, ils utiliseront ces différences pour relancer notre dialogue sur la façon dont la science et la religion peuvent et doivent se rencontrer afin que notre approche du développement humain se fonde sur une compréhension plus riche de la nature de l'humanité.

Je tiens aussi à remercier Sharon Harper, qui a encore une fois concouru par son énergie, son talent et ses suggestions à la rédaction de ce travail, et Chris Smart dont la créativité et la persévérance ont rendu possible cet important dialogue.

Introduction

Du 23 au 25 novembre 1999, une rencontre internationale des plus particulières s'est déroulée au siège social du Centre de recherches pour le développement international (CRDI) à Ottawa, au Canada. Vingt participants, scientifiques et praticiens du développement sensibles au rôle que jouent dans le développement les systèmes de croyances, la foi ou la religion, et eux-mêmes croyants et croyantes, sont venus de pays du Sud et du Nord, pour discuter de leur expérience touchant la façon dont le développement et la science pourraient être enrichis par les perspectives qu'offrent la religion, la foi, la spiritualité et les valeurs. Aucune communication formelle n'a été présentée, aucun exposé n'a été lu. Les intervenants se sont présentés, prêts à discuter de leurs expériences et de leurs vues personnelles après plusieurs années dans l'enseignement, le travail communautaire, la recherche scientifique et l'élaboration de politiques au Nigeria, en Thaïlande, au Sri Lanka, en Malaysia, en Inde, en Colombie, au Canada et aux Etats-Unis, en répondant à trois questions : qui êtes-vous et qu'avez-vous à dire à notre groupe ? Que savez-vous jusqu'à présent du Projet Science, Religion et Développement (SRD) et comment réagissez-vous à ce que vous en savez ? Et enfin, que faire des questions et des idées soulevées par ce projet de recherche ?

Ce groupe élargi a été invité à construire sur les fondations jetées par une série de réunions internationales organisées précédemment par le CRDI sur le thème de l'apport de la religion et des systèmes de croyances au processus de développement, d'où le titre de SRD. La première de ces rencontres s'était tenue à Val-Morin, Québec, en 1995, en réaction à mes premières analyses de problèmes relatifs à la spiritualité/religion et au développement, parues sous le titre *Culture, Spirituality and Economic Development : Opening a Dialogue* (Ryan, 1995). Fruit d'une série d'entretiens officiels avec quelque 200 spécialistes (théoriciens et praticiens) du développement international, cette étude révélait un large consensus à l'effet que la dimension spirituelle de l'existence humaine devait avoir sa place dans les efforts de développement ; que les valeurs culturelles et religieuses devraient mieux s'intégrer à la recherche sur le développement durable et équitable ; et que les approches dominantes qui cherchent à mettre au point la trousse parfaite d'incitatifs économiques et de solutions technologiques ne fonctionnent pas et s'avèrent insatisfaisantes.

Le groupe de Val-Morin s'est dit d'accord avec les conclusions de l'étude et a demandé au CRDI de poursuivre la recherche et sur le plan théorique et sur le plan pratique. La recherche théorique a donné lieu à une série de consultations avec un noyau restreint de quatre experts appartenant à des disciplines différentes, adhérant à des religions différentes et reflétant différentes expériences culturelles et géographiques du développement. Il s'agissait du Dr Farzam Arbab, directeur du projet, physicien, fondateur de la FUNDAEC (*Fundación para la Aplicación y Enseñanza de las Ciencias* – Fondation pour l'application et l'enseignement des sciences), une université au service des collectivités rurales de Colombie ; il est

présentement membre de l'organisme dirigeant de la foi bahaïe, à Haïfa, en Israël ; du Professeur Azizan Baharuddin, universitaire musulmane spécialiste de la biologie et de l'histoire et de la philosophie des sciences, du département de Science et Technologie de l'université de Malaysia ; du Dr Promilla Kapur, de religion hindoue, diplômée en psychologie et en sociologie, et directrice de la *Integrated Human Sciences Foundation*, de Delhi, qui offre des services de counselling et d'intervention d'urgence fondés sur les principes de la santé intégrale, incluant les valeurs humaines et spirituelles ; et, finalement, du Dr Gregory Baum, diplômé en mathématiques, en sociologie et en théologie catholique, professeur au département d'Études religieuses de l'université McGill, de Montréal, et auteur de plus d'une vingtaine d'ouvrages sur l'éthique et l'économie, la solidarité et les diverses approches de la justice sociale dans les Églises chrétiennes. Leurs essais sur leurs expériences personnelles en tant qu'universitaires croyants intéressés par l'économie et le développement communautaire chez les groupes économiquement marginalisés allaient donner naissance à un ouvrage, *The Lab, the Temple and the Market : Reflections at the Intersection of Science, Religion and Development* (Le laboratoire, le temple et le marché. Réflexions au point de rencontre de la science, de la religion et du développement), publié chez Harper en 2000.

La réunion de novembre 1999, évoquée plus haut, réunissait autour de ce premier noyau seize autres universitaires riches d'une expérience et d'antécédents tout aussi variés, qui avaient lu le premier manuscrit de *The Lab, the Temple and the Market* et avaient accepté de consigner leurs propres réflexions personnelles sur les interrelations entre science, religion et développement. Cette dernière réunion du projet SRD avait pour objectif d'en arriver à un accord sur de nouvelles façons de procéder et de donner à ce discours une légitimité officielle en vue d'une diffusion plus large chez les théoriciens et les praticiens du développement ainsi que parmi les leaders religieux intéressés. On espérait, en dernière analyse, que ce dialogue contribue à sensibiliser les individus et l'opinion publique au fait que science et religion peuvent travailler de concert d'une manière efficace et mutuellement avantageuse dans des domaines voués à créer un monde plus juste et plus humain, tel le développement.

Mon but, ici, en tant que participant mais aussi en tant qu'associé au projet depuis sa naissance en 1993, est de raconter cette rencontre à haute teneur en énergie dans le cadre d'un essai condensé ; je voudrais ressaisir quelque chose de cette riche dynamique interpersonnelle sans recourir à de longues citations. Comme je travaille à partir d'une transcription imparfaite, je ne prétends être ni exhaustif ni parfaitement précis.

Avant la réunion, les participants avaient échangé des textes et quelques renseignements biographiques par courrier électronique. Le premier soir, ils se sont retrouvés pour une session informelle où ils se sont présentés en expliquant ce qui les avait amenés à cette rencontre, c'est-à-dire en quoi la question du rôle de la religion et des systèmes de croyances en science et dans le domaine du développement les intéressait personnellement. Personnels, drôles, touchants et profonds, leurs témoignages éclairaient leurs diverses expériences du développement. Malheureusement, aucun enregistrement n'a conservé ces propos ; mais vous pourrez lire ici des récits analogues qui ont émaillé le cours de nos discussions.

Quand John Sigler, qui présidait la rencontre, a ouvert les travaux le lendemain matin, il a invité chacun des participants à rappeler, si brièvement que ce soit, leurs principaux champs d'intérêt et de préoccupation, même au risque de se répéter. Pour permettre une discussion plus animée, John a demandé aux participants de ne pas lire leurs textes et de ne pas les exposer formellement pendant la rencontre. Dans la première partie de ce travail, j'essaie de présenter chacun des participants en lien avec son message central. Les principaux problèmes

seront discutés de manière plus systématique dans la seconde partie. Afin de refléter le fil de la discussion, je ne me reporterai aux textes préparés par les participants que pour préciser la transcription, à moins qu'un participant n'ait fait état assez longuement des réflexions qu'il ou elle avait rédigées. Je conclurai par quelques réflexions personnelles sur les points forts et les faiblesses de cette réunion et sur le sens qu'elle me paraît avoir pour l'avenir.

Première partie

LES PARTICIPANTS

John Sigler, président de la rencontre et chrétien originaire des Etats-Unis, spécialiste du droit international et du Proche-Orient, enseigne à l'université Carleton. Il exprime son admiration devant l'extraordinaire nouveauté du type formée par le groupe réuni autour des questions de SRD : des participants provenant de toutes sortes d'horizons religieux, d'universités, de cellules de réflexion, d'organismes gouvernementaux et internationaux, d'ONG et de mouvements de la base. À son avis, un tel groupe serait bien placé pour diffuser largement, et de manière crédible, les conclusions de la rencontre. Même si la notion de développement a été justement critiquée, elle a réussi à susciter une alliance de groupes environnementaux et d'organismes de développement inspirés par une cause et un intérêt commun, soit la conviction que si on ne s'occupe pas du sur-développement, on ne pourra rien faire pour le sous-développement. Il est dans l'intérêt de notre groupe de contribuer à soutenir cette nouvelle alliance.

Naresh Singh, née dans une famille hindoue de Guyana, est diplômée en sciences naturelles, en agriculture et en science de l'environnement. Il est actuellement conseiller principal en matière de pauvreté et de «moyens d'existence durables» auprès du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). On lui demande d'expliquer pourquoi il estime que le terme «développement» ne rend plus service, pourquoi il y voit un vieux cheval efflanqué et à bout de souffle, chargé de trop de bagages. Il commence par retracer brièvement l'histoire du mot «développement» avant de décrire l'approche fondée sur les moyens d'existence viables.

Pour décrire le développement, Naresh part de la définition proposée par Wolfgang Sachs dans son *Development Dictionary* (1992). Le sous-développement a été «découvert» le 20 janvier 1949, quand le président Truman a employé le terme pour décrire l'hémisphère Sud dans son discours d'assermentation. On ne conçoit alors le développement que sous l'angle de la croissance économique. Mais rapidement le terme inclut également le développement social puis le développement socioéconomique. Dans les années 1960, le débat porte sur le développement «humain» ou «axé sur le facteur humain», la réponse aux besoins fondamentaux, et le développement «endogène» et participatif. Tandis que la réflexion sur le développement ralentit pendant les années 1980, le mouvement écologiste décolle et la jonction entre les deux enjeux se reflète dans l'expression «développement durable», créée par la Commission Brundtland (Commission mondiale sur l'environnement et le développement, 1987). Dans les années 1990, comme pour faire le point sur 40 ans d'échec, les Nations Unies ont organisé un nombre sans précédent de conférences sur les enfants, les droits humains, la population, les femmes, l'environnement, le développement social, les établissements humains et l'alimentation, ce qui a suscité des engagements politiques et des accords internationaux sur un certain nombre de problèmes. La préparation et la participation

, à ces conférences ont suscité un foisonnement d'organismes non gouvernementaux et communautaires.

Pendant la Guerre froide, on prônait le développement à des fins égocentriques mais dans les années 1990 on a décanté l'expérience des 40 années précédentes pour en tirer six grands principes susceptibles d'orienter les efforts de développement : la participation, la responsabilisation (*empowerment*), la durabilité ainsi que la priorité accordée à la pauvreté, aux droits humains et à l'équité. Le plus gros problème tient peut-être à ce qu'avec le temps le processus continu du développement soit devenu «le projet de développement», une initiative clairement délimitée, avec un début et une fin. Des promoteurs apportent le développement à des populations dont on espère qu'elles changent sans que les promoteurs soient eux-mêmes appelés à évoluer.

Déçu par l'approche axée sur le développement, Naresh en est venu à adopter -- et à promouvoir au sein du PNUD -- ce qu'il appelle «une approche fondée sur les moyens d'existence viables», que je décrirai dans la section portant sur les thèmes principaux.

Kamla Chowdry, de l'Inde, détient un doctorat en gestion de l'Université du Michigan à Ann Arbor. Kamla ne se présente pas comme «Hindoue au sens traditionnel» mais se dit profondément influencée par les notions et les approches de non-possession et non-convoitise (*aparigraha*) et de détachement par rapport aux résultats de l'action (*sambhava*). Elle croit que la religion et la spiritualité trouvent leur sens dans l'«épanouissement» à travers le service désintéressé.

Elle non plus n'aime guère l'expression «développement durable¹», où elle voit un compromis politique qui a permis à la Commission Brundtland (1987) d'éviter de critiquer franchement le Nord ou le Sud. Kamla estime que le flou de cette notion a empêché la Commission de donner quelque orientation que ce soit. Pour elle la grande lacune dans le développement, c'est l'absence de courage et de leadership moral, comme celui dont le mahatma Gandhi a donné l'exemple. Les qualités de leadership illustrées par Gandhi ne peuvent naître que d'une expérience personnelle de pauvreté volontaire et d'un itinéraire intérieur où l'individu est réduit à zéro. Kamla évoque ici le récit où Jésus explique au jeune homme riche qu'il lui serait plus facile de passer par le chas d'une aiguille que d'entrer dans le royaume des cieux².

Gandhi a fait l'expérience de se voir réduit à rien quand il a été expulsé d'un wagon de première classe -- même s'il avait un billet de première -- et jeté sur le quai de la gare de Pietermaritzburg, en Afrique du Sud. Il était Indien, et les non-blancs n'avaient pas le droit de voyager en première classe. On dit que Gandhi était avocat quand il a été éjecté du train mais qu'après une longue nuit dans le froid et la solitude, il s'est relevé Mahatma (grande âme) -- sans crainte, défenseur de la morale et de la vérité en politique. La solidarité de Gandhi avec les pauvres était si grande que la norme qu'il utilisait pour apprécier une politique de développement consistait à en évaluer les retombées sur l'homme ou la femme la plus pauvre qu'il connaissait.

¹ La Commission Brundtland définit le «développement durable» comme un développement qui répond aux besoins actuels sans compromettre la capacité des générations futures de répondre à leurs propres besoins.

² Matthieu 19,24.

En prenant l'exemple de grands maîtres spirituels et moraux tels Bouddha, Jésus et Gandhi, Kamla fait valoir qu'on ne peut changer les autres qu'en commençant par changer soi-même. Ces maîtres accordaient aussi la plus haute priorité à la non-violence dans leur enseignement comme dans leur action.

Gregory Baum, membre du noyau original, souhaite que le groupe puisse trouver un langage capable d'exprimer l'interrelation dynamique entre le spirituel et le matériel, mais sans exclure les amis et partenaires séculiers qui travaillent aussi en vue de la justice et de la solidarité. Il a plusieurs amis, dit-il qui ont le sens du transcendant mais qui ne croient pas en Dieu. Comme lui ils ont un style de vie simple et vivent un engagement pour les pauvres et les opprimés, mais s'il emploie un langage «avec Dieu à la clé» (*God language*), eux entendent un tout autre message que les croyants. Ils s'intéressent à la situation ici et maintenant, et la référence à l'au-delà les met mal à l'aise. Et pourtant, ils ont le sens de l'humilité, et même de l'étonnement sacré, car ils voient dans les grandes réussites un don qui nous est fait plutôt que des réalisations personnelles. Gregory estime que nous avons comme intellectuels le devoir de trouver un langage susceptible de favoriser des alliances fécondes avec ce genre d'interlocuteurs séculiers.

Gregory admet que, pour sa part, il a souvent été rebuté par le langage des mystiques catholiques. Ils sont peut-être touchés par la souffrance de leur prochain, mais les injustices et les exclusions structurelles dans le monde qui les entoure ne semblent pas les inquiéter. Il a souvent eu le sentiment que la littérature spirituelle ne l'aidait pas ; en fait, le langage mystique sur la paix intérieure en était venu à lui poser question et il ne s'y reconnaissait pas. Étant donné la tragédie et le désespoir que vivent tant d'êtres humains, Gregory trouvait difficile d'éprouver de la gratitude envers Dieu pour sa bonne fortune ; mais, d'une certaine façon, son point de vue a évolué. Un changement est survenu récemment dans sa pensée spirituelle : la souffrance des autres est ressentie comme si proche qu'elle se greffe sur notre propre cœur. Face à la souffrance du monde, la meilleure réponse, à son avis, est une «sainte agitation» (*blessed restlessness*), ni destructive ni distrayante, un peu comme un volant d'inertie qui nous maintient en contact avec les besoins et les souffrances des autres dans tout ce que nous faisons. Il sent toutefois qu'il s'agit là d'un enjeu nouveau qui fait encore problème aux Églises chrétiennes : la présence de Dieu et la vie spirituelle en relation avec le monde brisé. Bref, Gregory estime que si les sages du passé – hommes et femmes – peuvent fournir quelques réponses à ces questions, ces réponses ne suffisent pas. Le monde a changé, qu'on pense à l'exclusion sociale et globale, qui exige une réflexion nouvelle, des réponses nouvelles et un engagement nouveau.

Denis Goulet, pionnier de l'éthique au niveau des rapports entre la pensée et l'action dans le développement, est actuellement titulaire de la chaire O'Neill d'éducation à la justice à l'université Notre-Dame, en Indiana. Son témoignage a porté sur Albert Waterston, spécialiste du développement qui a écrit plusieurs ouvrages sur la planification du développement et qui, sur une période de 25 ans, a dirigé plus de 40 missions de planification de développement dans différents pays. Tous deux se sont retrouvés à un congrès sur les efforts de développement à la base. Ils avaient échangé quelques formules de courtoisie en se croisant dans un corridor ou en attendant l'ascenseur. Le deuxième matin, Waterston confia à Denis qu'il n'avait pas fermé l'œil de la nuit parce qu'il n'avait pas l'impression de comprendre ce qui se passait au congrès. Les gens engagés à la base, qu'ils soient du Sri Lanka, de Tanzanie, ou d'Amérique latine, étaient tous enthousiastes à la perspective d'un changement de paradigme qui ferait qu'on travaillerait à partir du terrain. Pourtant, d'après ce qu'il pouvait observer (l'affaire Watergate, une récession mondiale), le monde n'était pas en

, très bon état. Le matin du troisième jour, Denis trouva à Waterston l'air plus reposé et lui demanda s'il avait bien dormi. Al répondit qu'il avait finalement compris ce qui se passait : «Nous sommes dans un ascenseur qui monte, sur un bateau qui coule.»

Pour Denis, c'était là une excellente métaphore de la situation des pays dits «développés», qui connaissent un développement en croissance tandis que le navire (le reste du monde) est en perdition. La vraie question, c'est de savoir si les pays développés oseront faire descendre l'ascenseur. En ramenant du poids à la base du navire, ils pourraient créer un nouvel équilibre et peut-être l'empêcher de couler. Denis estime que les penseurs de pointe dans le domaine du développement, tel Daniel Lerner, spécialiste des sciences sociales, ont observé qu'alors qu'on n'hésitait pas autrefois à regarder le développement comme un bien, on le voit désormais comme un processus ambigu où il n'est pas facile de séparer le bien du mal. Et des critiques postmodernes comme Wolfgang Sachs et Arturo Escobar voient maintenant le développement comme un processus foncièrement mauvais qui apporte aux pays en développement un triple fléau : la pauvreté, l'impuissance et le désespoir des masses.

Denis évoque également l'œuvre d'Eric Fromm – sociologue, psychanalyste et humaniste séculier – qui a examiné les différences entre une orientation sociale et personnelle axée sur «l'être» et une orientation axée sur «l'avoir». L'orientation axée sur «l'être» valorise la conscience, la réflexion, l'unité et l'amitié alors que l'orientation axée sur «l'avoir» valorise l'acquisition et la possession (Fromm, 1976). Il juge que ces deux orientations se reflètent dans les institutions, les lois et la sagesse populaire d'une société, ce qu'on peut aussi appeler son caractère social. Après 40 ans de pratique clinique, Fromm prétend avoir trouvé un fondement empirique pour établir la supériorité de l'orientation axée sur «l'être». Il a découvert que les gens qui privilégient «l'être» goûtent, en dernière analyse, une satisfaction intérieure face à eux-mêmes moyennant, souvent, un dépouillement de leur ego, de leurs attentes et/ou de leurs possessions. En outre, Fromm considère que l'aliénation dans l'abondance n'est pas moins déshumanisante que l'aliénation dans la misère et la pauvreté.

Des économistes comme Amartya Sen (1987) et John Kenneth Galbraith (1958) étudient depuis longtemps le rôle des valeurs et de l'éthique en économie. Sen affirme que nous avons besoin de nouvelles façons de faire en science économique, comme d'introduire des jugements de valeur aux tout premiers niveaux des définitions et des hypothèses de base. C'est ce que disait déjà Galbraith, il y a quarante ans, alors qu'il était ambassadeur des Etats-Unis en Inde : la question la plus importante pour les économistes, question qu'ils évitent soigneusement de se poser, c'est de savoir à quoi sert la production. Il estimait que les économistes esquivaient cette question parce qu'on ne peut y répondre qu'en faisant appel aux valeurs. Et pendant plus d'un siècle, la science a posé en principe qu'on ne peut arriver à la vérité qu'en faisant abstraction des valeurs. C'est ce que contestent Sen et Galbraith et, pour Denis, notre réunion poursuit le même questionnement.

Denis fait aussi remarquer qu'à l'heure actuelle de petits groupes et des ONG ne sont plus disposés à tenir la maximisation pour le plus grand bien et refusent simplement les conditions attachées aux subventions d'organismes tels que la Banque mondiale en affirmant «prendre en mains leur développement». Denis estime que l'un des principaux défis pour le développement consiste à déterminer comment les valeurs qui inspirent ces efforts au niveau microéconomique et les ententes institutionnelles qu'ils se sont données peuvent influencer les critères de prise de décision à l'échelon macroéconomique. Le CRDI et ses partenaires à l'un et l'autre niveau pourraient introduire ces idées sur le plan économique pour favoriser

, l'autonomie (*empowerment*) des gens qui vivent un mode de développement qualitativement différent.

Denis juge que les groupes présents à cette réunion sont assez représentatifs pour offrir du développement une définition plus large que «la maximisation du bien-être humain». Il a participé à une session de cinq jours au Marga Institute, centre d'études sur le développement du Sri Lanka. Y participaient une soixantaine d'hommes de terrain, de hauts fonctionnaires et de spécialistes des sciences sociales. Ils étaient en quête d'une définition utilisable du développement, sur laquelle ils pourraient tous se mettre d'accord. À première vue, cet exercice paraissait futile : ils étaient d'accord pour dire que le développement doit favoriser le bien-être social, économique, culturel, politique et environnemental mais cela ne leur suffisait pas. Puis ils se sont dit que le développement doit être ouvert à la transcendance et inclure ce qu'ils appelaient «le paradigme de la vie en plénitude». Ce «paradigme de la vie en plénitude», pense Denis, pourrait aider à structurer les questions que pose notre groupe. Il considère que la société devrait au moins s'organiser pour être ouverte à la transcendance. Une telle orientation ne déterminerait pas le contenu de la transcendance, mais empêcherait une fermeture hermétique à toute possibilité de transcendance.

Francis Idachaba, chrétien du Nigeria, fils d'une mère chrétienne et d'un père africain indigène, a fait ses études supérieures en agriculture et en économie rurale aux universités de Chicago et de l'État du Michigan. Francis a passé toute sa vie dans la fonction publique. Il a travaillé pour l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) à l'Institut international de recherche sur les politiques alimentaires de Washington. Il a enseigné à l'université, fait office de premier vice-chancelier d'une université nouvellement créée, dirigé un organisme gouvernemental et agi comme conseiller du président du Nigeria. Il est actuellement directeur général adjoint du Service international pour la recherche agricole nationale (ISNAR), aux Pays-Bas.

Francis rapporte que le Nigeria compte une population très diversifiée sur le plan religieux : chrétiens, musulmans et adeptes de nombreuses traditions indigènes africaines. Une diversité semblable se retrouve dans de nombreuses familles, telle la sienne. En dépit du développement pétrolier, l'agriculture demeure, au Nigeria comme dans plusieurs autres pays, le premier moyen de subsistance et la première source de devises étrangères. Francis estime que les échanges portant sur la science et la religion doivent s'enraciner concrètement dans ce qui se passe au niveau agricole.

Francis continue d'être étonné par les nombreux paradoxes de la situation du Nigeria. Il parle d'«écart scientifique», d'«écart moral» et d'«écart éthique», pour qualifier ces paradoxes. Un écart est ce qui existe entre le potentiel disponible et la réalisation concrète. Par exemple, il observe de vastes bassins de connaissances scientifiques disponibles mais, en proportion, une amélioration minime au niveau de la sécurité alimentaire, de la réduction de la pauvreté et de la protection de l'environnement. L'écart moral est la distance entre les comportements moraux tenus pour idéaux par les différentes religions et la conduite réelle des leaders politiques, des intervenants publics et du citoyen moyen. L'écart éthique est la distance entre les protocoles éthiques et les normes éthiques réelles observées dans le processus de développement.

Francis relève également un phénomène très intéressant pour notre débat sur la science, la religion et le développement. Il a remarqué que les individus, les ménages, les collectivités et les sociétés investissent énormément de temps, ressource précieuse entre toutes, pour amasser

ce qu'il appelle «un capital spirituel». Dévotion personnelle, rituels, services religieux, aumônes leur permettent d'acquérir une morale et des codes de conduite éthiques sans lien avec le marché. S'il entrait en interaction avec les techniques du marché (le développement du capital humain), Francis croit que ce développement du capital spirituel pourrait entraîner une amélioration appréciable de la condition humaine. Un problème important, à son avis, dans le cadre d'une discussion plus large des rapports entre science, religion et développement, concerne le rôle qui peut revenir à l'État face à la religion, surtout dans un pays comme le Nigeria qui compte plusieurs religions et courants religieux.

Francis s'est arrêté à l'hypocrisie des leaders politiques qui se posent publiquement en protecteurs de la religion mais qui ne sont que trop enclins à pratiquer la corruption en privé. Cette critique ne vaut pas que pour les États africains et les autres pays en développement, ajoute-t-il aussitôt, car personne ne se ferait graisser la patte s'il n'y avait quelqu'un pour lui offrir un pot-de-vin. Les incitations financières, pratiquées par les sociétés multinationales, ne peuvent que favoriser la corruption. Il a aussi dénoncé les praticiens du développement et leur peu de sincérité en matière de promotion du bien public et du bien-être de l'homme et de la femme ordinaire.

Promilla Kapur, membre du noyau original, estime que le développement des femmes est absolument essentiel à tout développement pertinent. Elle déplore que cette question ne soit devenue une priorité que dans le sixième plan quinquennal de développement de l'Inde (1979-1984), sous l'influence du climat international suscité par la première conférence des Nations Unies sur les femmes à Mexico (1975). Les conférences qui ont suivi à Copenhague (1980), Nairobi (1985) et Beijing (1995) ont permis de progresser dans ce domaine. Deux grands points sont ressortis de ces conférences : la reconnaissance des droits des femmes comme droits humains et le fait que ces droits doivent être exercés en partenariat avec les hommes pour produire une véritable qualité de vie et de développement.

Et pourtant, les femmes indiennes n'ont guère de voix à la prise de décision en haut lieu. L'habilitation des femmes signifie, pour Promilla, appuyer leur capacité de développer leur potentiel humain, et non pas simplement leur donner plus de pouvoir. Ce développement des capacités humaines inclut l'habilitation spirituelle, c'est-à-dire la prise de conscience et l'actualisation de la présence divine et du potentiel divin en chaque personne, y compris soi-même. Cette compréhension est indispensable à la transformation de soi, qui est elle-même un pré-requis essentiel à la transformation de la société. Sans transformation de soi, les femmes ne pourront qu'abuser de leur nouveau pouvoir pour en marginaliser d'autres, comme l'ont fait tant d'hommes avant elles. Cette perspective spirituelle se fonde sur la prise de conscience de ce que le monde entier est une famille ; les gens sont reliés les uns aux autres et sont censés s'aider les uns les autres pour vivre dans la paix et l'harmonie afin de répondre aux besoins de l'humanité et d'en réaliser le potentiel.

Promilla a soulevé quelques questions en rapport avec la terminologie et les concepts utilisés par certains membres du groupe. C'est ainsi que la distinction entre spiritualité et religion lui fait problème car elle estime que la spiritualité est l'un des nombreux objectifs de la religion. De même, l'emploi occidental du mot «séculier» (par opposition à religieux) est très différent du sens que prend le terme en Inde où il évoque un respect égal pour toutes les religions. Enfin, elle n'est pas d'accord avec Kamla, quand celle-ci affirme que pour être spirituel il faut embrasser la pauvreté physique, car elle estime que chacun a un rôle à jouer dans la visualisation d'une nouvelle société. Même si la richesse peut restreindre leur capacité de

, comprendre la situation des pauvres, certaines personnes utilisent leur argent pour aider les pauvres. Nous reviendrons sur ce débat dans la partie sur les grands thèmes de la rencontre.

Farhang Rajaee, politologue musulman originaire de l'Iran, enseigne présentement au collège de lettres et sciences humaines de l'université Carleton, à Ottawa, Canada. Auparavant, il a été professeur à l'université de Téhéran, à l'Académie iranienne de philosophie et à l'Université nationale (Beheshti) en plus de faire partie de la délégation de l'Iran aux Nations Unies. Son livre *The Battle of Worldviews* (La bataille des visions du monde) a fondé sa réputation d'interprète des mouvements islamiques et de l'Islam politique. Il vient de publier un ouvrage intitulé *Globalization on Trial* (La mondialisation en procès, Rajaee, 2000) où il entreprend une enquête critique et originale sur la nature de la mondialisation dans une perspective multidisciplinaire et multiculturelle.

À propos de la présente réunion, Farhang se dit optimiste, encouragé par le dialogue sur les rapports entre la science, la religion et le développement. Il croit percevoir un passage de l'approche occidentale moderne où l'humain se prend pour Dieu (le créateur) à une approche où l'humain agit en imitant Dieu (comme créature), ce qui traduit une attitude beaucoup plus humble. Il propose d'élaborer un nouveau paradigme où l'humain serait à la fois créateur et créature, à condition de se rappeler quand et où être créateur, quand et où être créature. Comme exemple de cet équilibre, il cite la prière chrétienne : Donne moi la force de changer les choses que je peux changer, la patience de supporter celles que je ne peux changer, et la sagesse de discerner les unes des autres.

Il a rendu hommage à Edward Said et à son livre *Orientalism* (Said, 1978) pour avoir amorcé ce virage vers l'humilité dans la pensée sur le développement, en faisant faire le passage, par exemple, de la domination de la terre à l'effort pour apprendre à vivre avec la terre. Les récentes initiatives pour inclure Dieu et toute la création dans le discours du développement de même que le nouvel accent mis sur les droits des femmes et des enfants lui donnent espoir.

Il est important pour Farhang de rejeter la séparation entre le sacré et le séculier, le saint et le marchand, la religion et le développement. Nous ne devons pas nous contenter de suggérer qu'il nous faut injecter des principes moraux aux projets de développement pour leur éviter l'échec. Il a illustré la fausseté de la dichotomie religion-affaires par une histoire amusante : un groupe de bandits musulmans qui avaient attaqué une caravane se met en ligne pour prier à l'heure prescrite. Ce que voyant, l'une des victimes s'écrit : «Je ne vous comprends vraiment pas, vous autres ; vous nous volez puis vous vous mettez à prier. – Oh, de répondre l'un des voleurs, il n'y a vraiment aucun rapport entre les deux choses. Voler, c'est notre travail et prier, notre religion.»

L'erreur fondamentale consiste à séparer le sacré du séculier et à esquiver la question de la place du sacré dans une vision du monde séculière. À la suite d'Ernest Gelner, il estime que depuis la fin de la Guerre froide, on peut distinguer trois grandes perspectives ontologiques : une vision du monde religieuse fondamentaliste, une vision du monde postmoderne qui ne croit pas à une vérité ou à une réalité objective et, héritière des Lumières, une vision du monde utilitariste étroitement rationaliste. Il ne croit pas que des approches aussi différentes du réel puissent dialoguer entre elles. Par contre, il voit que notre groupe partage une vision du monde fondamentale qui accepte que la morale, l'éthique et la religion ont une incidence directe sur les domaines de l'économie, de la politique, de la science et de la technologie ; ce qui permet à chacun des participants de garder une attitude d'ouverture et d'évoluer à la lumière de l'affrontement des idées.

En quête d'un outil conceptuel pour mettre en rapport ces trois dimensions, Farhang propose de dessiner un triangle dont les trois côtés – science/technologie, religion/principes et développement/politique – correspondent en gros aux trois éléments de notre projet SRD. Lorsque ces trois éléments sont entrés en équilibre, dit-il, ils ont assuré sécurité et stabilité aux anciennes civilisations de la Chine et de la Grèce. Même si ces sociétés avaient la capacité de mettre au point des techniques qui pouvaient causer des massacres, elles ne l'ont pas fait de peur de détruire l'équilibre établi entre les sciences, les principes moraux et la politique. Il craint que le processus de mondialisation ne porte atteinte à cet équilibre nécessaire, tout comme l'a fait l'âge de la révolution industrielle.

Mais COMMENT ces trois éléments sont-ils en rapport ? Parce que cette question ainsi que le triangle proposé par Farhang ont inspiré une bonne partie de nos échanges, sans compter que quelques participants les ont repris pour élaborer ce que nous appelons maintenant «le triangle vertueux», j'y reviendrai dans la section sur les grands thèmes.

Magi Abdul-Masih, chrétienne copte d'Égypte, est docteur en chimie et en théologie. Elle a fait des recherches sur le dialogue interdisciplinaire entre science et religion, sur le dialogue chrétien-musulman en Égypte et sur le mouvement de libération de la Palestine. Magi préfère parler de personnes concrètes qui sont scientifiques, croyantes et/ou spécialistes du développement, plutôt que de traiter d'abstractions. Elle prend l'exemple d'Averroès, philosophe musulman du XII^e siècle qui était également juge, médecin, physicien, opticien et spécialiste du Coran et de la Charia. Le film *The Destiny* raconte l'histoire d'un jeune homme dont le père spirituel a été tué à cause de son fanatisme religieux et qui vient à Averroès en quête de réconfort. Mais Averroès lui répond durement : «Qu'est-ce que tu crois ? Parce que tu connais deux poèmes, tu penses être poète ? Parce que tu connais deux passages du Coran, tu te crois savant ?»

Averroès demande au jeune homme ce qu'il connaît en médecine, en optique, en physique, ce qu'il sait de la vérité, de la justice, du Coran ou de la Charia ; il fait comprendre à son jeune interlocuteur qu'il lui faut connaître tous ces domaines avant de pouvoir commencer à parler de Dieu. Dans ce projet SRD, de continuer Magi, nous ne parlons pas d'abord de dialogue entre visions du monde ou positions abstraites. Nous cherchons un cadre différent, un point de départ différent, quelque chose d'autre que la notion abstraite de «développement».

À d'autres époques de l'histoire, le pouvoir de la raison humaine a été utilisé en science non seulement pour étudier l'optique ou la physique mais pour aider à élucider la volonté de Dieu à travers la révélation du Coran et de la Charia. Quand nous cherchons à comprendre, ce n'est pas seulement l'esprit ou la raison qui est à l'œuvre, mais aussi l'imagination, le désir et la vision. Plutôt que de chercher dans la révélation et la raison les deux sources de la connaissance, comme le fait Thomas d'Aquin, Magi préfère parler des personnes concrètes qui recherchent la sagesse en utilisant différents moyens pour s'orienter dans le quotidien. Elle craint qu'en parlant de la quête de la connaissance en soi nous ne soyons amenés à subordonner le chercheur/le sujet au sens et à la compréhension, au lieu de subordonner ces derniers à l'humain qui pose la question. Les êtres humains ne sont pas subordonnés à la science et au développement.

Aujourd'hui, on ne tient pas la religion pour une science. La science a revendiqué pour elle la raison et engendré le dualisme. Les scientifiques assimilent la foi à la cécité – au lieu de reconnaître en elle une acceptation raisonnable du transcendant. Ils ne comprennent pas que

„Dieu n’a pas en vue son propre «avantage» mais le bien qui résulte du fait d’être pleinement humain. Dieu n’est pas en contradiction avec sa création.

Magi décrit l’observation empirique du monde comme un phénomène humain complexe. Parce que la réalité est complexe et ne peut être comprise d’un seul coup, elle doit être subdivisée en réalités partielles pour les fins de l’analyse. Ces réalités partielles sont étudiées isolément, alors que les autres sont mises entre parenthèses. Ce réductionnisme a d’abord été vu comme une étape indispensable à l’étude scientifique, mais on a fini par en faire un idéal. La science est devenue ce qui peut être démontré de manière expérimentale. Comme elle ne peut mesurer que ce qui est matériel, la perception du réel se limite exclusivement à ce qui est matériel et donc mesurable. Ainsi la méthode scientifique est-elle devenue vision du monde et ce qu’elle peut mesurer – le monde matériel – est devenu la seule réalité.

Pour illustrer ce point, Magi prend l’exemple d’un détecteur de métal, appareil qui ne peut détecter les personnes ou les pierres. Si le détecteur de métal est le seul instrument de mesure dont on dispose, il arrivera bientôt – parce que le métal est la seule substance qu’il puisse détecter – que l’instrument et son objet seront exaltés et regardés comme épuisant à eux seuls toute la réalité.

Aujourd’hui, nous avons un univers scientifique parallèle à un univers religieux et à un univers du développement. Le concept de «développement», où tout passe d’un état de sous-développement à un état de développement, est lui-même le produit de la théorie de l’évolution. L’évolution est un autre exemple d’une explication d’un phénomène devenue vision du monde, une façon particulière d’expliquer et de comprendre le monde. Dans ce contexte, il ne sert à rien de critiquer la notion de développement sans réexaminer toute la mentalité qui lui a donné naissance et qui continue d’avoir des retombées destructrices pour le Nord comme pour le Sud.

Les valeurs religieuses ont du pouvoir non seulement parce qu’elles sont un système de valeurs mais aussi parce qu’elles façonnent mon identité, elles me donnent le sentiment de «qui je suis». Magi estime que les projets qui s’installent dans une société en négligeant la culture ou la religion, font violence à l’identité individuelle et collective. Ces méthodes portent atteinte à ce que sont les gens. Magi perçoit un signal d’alarme chaque fois qu’on fait du langage scientifique la norme de tout langage. Elle est également réticente en face de toute approche qui ne reconnaît pas dans la réflexion religieuse une œuvre de raison. Elle suggère donc d’user avec prudence du mot «scientifique» dans notre travail, parce que nous pourrions avoir tendance à le définir sans y inclure la réflexion morale ou religieuse.

Chris Smart est directeur du Programme des initiatives spéciales au CRDI et responsable du projet SRD. Né dans une famille anglicane, il a un baccalauréat en sciences de l’Université de Toronto et une maîtrise en histoire/études sociales des sciences de l’Université du Sussex. Il a enseigné pendant deux ans au niveau secondaire au Canada avant d’aller travailler pendant deux ans à Sarawak, Malaysia, comme coopérant de CUSO, puis pendant quatre ans à l’université de Papouasie-Nouvelle-Guinée. De retour au Canada, il a travaillé à l’Entraide universitaire mondiale, avant d’entrer au CRDI en 1979.

Chris nous a raconté qu’il avait découvert, en Papouasie-Nouvelle-Guinée, le millénarisme et les *cargo cults*, qui sont caractérisés par la croyance qu’on peut obtenir la richesse matérielle au moyen de pratiques rituelles. Il a vu la population de la Nouvelle-Guinée réconcilier l’arrivée des biens modernes d’origine occidentale avec sa vision traditionnelle de l’univers.

Les gens ont décidé que les marchandises venaient du ciel et ils ont cru qu'en imitant jusque dans le moindre détail la façon dont les Occidentaux construisent des maisons entourées de clôtures, dont ils cultivent leur jardin et dont ils aménagent leur environnement, les voitures, les réfrigérateurs et les vêtements continueraient d'arriver. Faute d'un contexte plus ample, ils ne pouvaient pas comprendre que ces produits leur arrivaient par l'entremise de magasins spécialisés et de systèmes commerciaux, et ils ont simplement inséré l'arrivée de ces biens dans leur façon traditionnelle de comprendre le monde. Chris y voit un exemple de la difficulté qu'il y a à changer sa vision du monde, même en face de changements spectaculaires dans le monde qui nous entoure, et du caractère aléatoire du résultat de nos efforts.

A titre de représentant du CRDI, Chris a rappelé au groupe que, même s'il convenait et qu'il importait que cette rencontre puisse donner des résultats tangibles, la démarche avait d'abord pour objectif un partage et une mise en commun. Il a signalé que sa première consultation avait abouti à faire paraître sous forme de livre les opinions de bon nombre d'intervenants et ainsi à diffuser leurs messages urgents. Il en a donné pour exemple une communication donnée à l'Université de Toronto par Rex Nettleford, vice-chancelier de l'University of West Indies, ancien membre du conseil d'administration du CRDI, artiste, fondateur du Ballet national de la Jamaïque, et récipiendaire d'une bourse Rhodes. Dans sa conférence, Rex traitait de la crise de l'université, qui se questionne sur sa raison d'être. Ce questionnement tient pour une part au fait que nombre d'activités universitaires, de la participation à des projets de développement aux campagnes de recrutement de nouveaux étudiants, sont inspirées par un souci de rentabilité et de subsistance. Rex s'est servi de mes conclusions dans *Culture, Spirituality and Economic Development* pour donner à entendre que les universités vivent un questionnement et essaient de retrouver leur âme.

Le CRDI a mis en route un long processus pour publier une autre série de points de vue dans *The Lab, the Temple and the Market*. Avec la présente réunion, la large diffusion de ce livre servira la crédibilité de ce projet. Chris rappelle au groupe que ce projet hors normes défie la loi de la gravité pour créer un espace afin que des collègues engagés dans le travail de développement, à l'intérieur et à l'extérieur du CRDI, puissent faire la promotion d'un virage intellectuel dans la façon de penser le développement.

Enfin, Chris a fait valoir au groupe qu'il a lui-même le pouvoir de conférer une crédibilité à ces problèmes et à ces perspectives à cause de la diversité des antécédents et des expériences qu'il réunit, sur le plan scientifique, dans le domaine religieux et en matière de travail de développement. Il a suggéré que ce que nous arriverons à produire ne sera pas le fruit d'un effort de marketing mais viendra de ce que des gens comme nous partageront ces idées et élargiront le cercle qui s'intéresse à ces points de vue. Entre-temps, il s'estime privilégié de pouvoir participer à ces conversations et trouve beaucoup de plaisir à défier la loi de la gravité.

Ouyporn Khuankaew, bouddhiste thaïlandaise, vit dans un ashram qui essaie d'intégrer la simplicité de vie, les perspectives et la pratique bouddhistes à un militantisme social et un travail de formation aux droits humains à la base en Thaïlande, en Birmanie, au Cambodge et au Viêt-Nam. Elle s'est demandée si ce qu'elle pourrait apprendre ou apporter à cette réunion suffirait à justifier son voyage à Ottawa étant donné que le prix de son billet d'avion représente deux années de revenus pour un agriculteur de son village. Elle souhaite partager son expérience personnelle plutôt que de parler de théories. Elle entend le groupe parler de participation, de durabilité et de droits humains mais l'expérience lui a montré que ces valeurs

, existaient déjà dans la tradition bouddhiste bien avant l'arrivée des Américains dans le Sud-Est asiatique. Ouyporn affirme que le bouddhisme connaissait déjà toutes les valeurs endossées par le mouvement moderne des droits de la personne, et même plus car dans cette tradition on n'est censé faire de mal à aucun être, et pas seulement aux humains. Les valeurs que nous avons n'ont pas fonctionné, ajoute-t-elle, parce que nous n'avions pas conscience de la valeur de ce que nous avons.

On l'accuse d'idéaliser le passé mais en parlant avec les gens de son village elle a pu observer que les gens regrettent ce qu'ils avaient avant l'époque du «développement». Ouyporn a fréquenté le monde de l'éducation internationale et celui du développement international, et elle a pu constater tout ce qui fait défaut à ce niveau. Finalement, elle est allée vivre à l'Ashram. Là-bas, on essaie de vivre et de travailler selon la tradition bouddhiste et selon les principes de Gandhi, et aussi d'appliquer cette perspective dans le travail auprès des groupes de la base.

Elle est atterrée de découvrir que les groupes de la base imitent ce que font les organisations non gouvernementales et ont tendance à laisser diriger par elles. Les ONG, pour leur part, suivent les directives des gouvernements et appliquent les méthodes occidentales ; tout en critiquant l'Occident, c'est là qu'elles regardent pour chercher des modèles. La lutte pour la justice peut pousser les coopérants des ONG à la colère, à la frustration et miner leur paix intérieure ; leurs chapelles intellectuelles et leurs débats idéologiques finissent par diviser les gens. Pendant des années, Ouyporn a caché le fait qu'elle pratiquait la méditation parce que les ONG lui auraient demandé ce qui n'allait pas pour qu'elle se sente obligée de méditer. On pouvait parler de la condition des femmes, mais pas de méditation ou de simplicité de vie. Les travailleurs et travailleuses des ONG accumulent les sentiments de frustration et de désespoir et ne trouvent aucun moment dans la journée pour goûter la paix. Comment espérer aider les autres ou leur redonner espoir si on ne connaît pas soi-même la paix intérieure ?

Elle trouve déprimant de voir des travailleuses de la base, parties assister à des conférences comme celle de Beijing, n'en revenir que pour s'asseoir pendant des heures sur la place publique et deviser de condition féminine en anglais et en termes savants. Inconsciemment, elles imposent une hiérarchie et un féminisme de type occidental aux relations humaines qui existent dans les villages, et elles oublient que les villages ont déjà un mode de vie où les hommes et les femmes travaillent de concert. À son avis, le travail sur la condition féminine doit rejoindre les hommes et les femmes, et encourager les sans-voix – comme les nonnes bouddhistes, les travailleuses en usine et les prostituées – à se faire entendre. En enfermant la spiritualité dans les temples ou les églises, on risque de passer à côté de bien des leaders spirituels qui sont porteurs d'une grande sagesse.

Ouyporn suggère que le premier devoir du Nord, c'est de se transformer. Elle est d'accord avec la réponse donnée par un grand moine cambodgien aux journalistes japonais qui lui avaient demandé comment le Japon pourrait venir en aide au peuple du Cambodge : «Merci. Vous pouvez nous aider en vous occupant bien du Japon.» Elle se demande comment le Nord peut habiller le Sud alors qu'il a lui-même tant de problèmes. Pendant les heures qu'elle a passé dans une rame bondée du métro de Tokyo, les personnes s'ignoraient, lisaient des bandes dessinées ou écoutaient de la musique ; elle a compris que dans cette société soi-disant développée trop de gens sont déjà morts. Les voyages qu'elle a faits au Cambodge, dans des régions contrôlées par les Khmers rouges, lui ont fait voir l'espoir, la compassion et l'amour des gens. Alors que dans le Nord les gens fuient la souffrance et la mort, la sagesse

,bouddhiste accepte le caractère inéluctable de la souffrance personnelle et de celle d'autrui, et embrasse cette souffrance afin de la comprendre.

Elle croit que la science doit se faire humble et reconnaître ses limites, en particulier à l'égard des peuples du Sud. Quand la science est mise au rang du divin, elle conduit à l'ignorance, et l'ignorance, pour la pensée bouddhiste, cause la souffrance. Le développement scientifique et la consommation matérialiste ne sont pas la solution pour le Cambodge, par exemple, où il y a encore tant de haine et de colère. Elle ne conteste pas l'utilité de la science, mais elle pourra venir après. Dans des endroits comme le Cambodge, la religion et la pratique spirituelle sont plus urgentes, pour aider les gens à cultiver la paix et l'harmonie.

Ouyporn ne s'y trompe pas : il faut réformer le bouddhisme de l'intérieur, car l'ignorance et la corruption se sont infiltrées dans sa pratique. Un grand congrès doit réunir toutes les traditions bouddhistes en 2001, et elle espère qu'il relèvera ce défi. Comme elle espère que les Églises chrétiennes accepteront, elles aussi, de relever le défi de la réforme, de renouveler leur façon de voir leur mission et de se solidariser véritablement avec les gens qui souffrent dans le monde d'aujourd'hui.

Janet Somerville, première catholique à occuper le poste de secrétaire générale du Conseil canadien des Églises, est théologienne et éducatrice en contexte œcuménique. Elle a été réalisatrice de l'émission *Ideas*, à la radio anglaise de Radio-Canada, et journaliste au *Catholic New Times*. Janet estime que ce groupe partage une intuition commune de ce à quoi il aspire : un développement authentique, non aliénant, qui soutienne l'habilitation spirituelle ou du moins la possibilité de mener une vie qui ait une certaine profondeur de sens. Mais pour que ce soit plus qu'un rêve, il faut penser en termes de temps et de lieu. Elle pense que l'«identité» et la «vision du monde» ne vivent qu'incrystées dans une communauté et elle demande s'il peut y avoir un développement authentique sans référence à une communauté. Et s'il ne peut y en avoir, comment savoir qu'on a découvert la communauté ?

Elle signale encore que la théologie dominante nous incite à croire que tout peut se faire très vite mais qu'il aura tout de même fallu 50 ans simplement pour en arriver à l'idée d'un développement plus humain. Combien de temps faudra-t-il pour qu'un agent de changement – le genre d'intervenant qui pense arriver avec des solutions – soit transformé par la communauté ? Pour qu'il mette de côté la mentalité dominante que lui ont inculquée sa socialisation et son éducation et qu'il en vienne à adopter le véritable partenariat – c'est le processus d'anéantissement qu'a décrit Kamla ou l'expérience spirituelle judéo-chrétienne de l'exode d'Égypte et de la traversée du désert.

Janet se réjouit du nouveau pouvoir déployé par les ONG, comme lors de la campagne mondiale pour le Jubilé alors qu'elles ont recueilli des millions de signatures en faveur de l'annulation de la dette des pays pauvres. Cependant, en tant que journaliste, elle craint qu'en s'appuyant sur les communications instantanées par Internet les ONG ne tombent dans le piège d'inonder le monde d'idées à la mode et ne servent plus qu'à faire la promotion de la dernière solution politiquement correcte. En d'autres mots, il ne suffit pas de multiplier les ONG. Ce qu'il faut, ce sont de véritables partenariats, comme il en naît lorsque des communautés engagées du Nord nouent des liens avec des communautés du Sud. Son expérience d'Église lui a appris que ce maillage créateur exige un médiateur, une personne qui a été transformée par le respect, l'amour et l'espérance qu'elle vit pour une communauté dans une situation radicalement différente, mais une évolution personnelle de cet ordre peut prendre la moitié d'une vie. Quelles sont les personnes en mesure d'établir ce maillage

, transformateur entre des situations communautaires concrètes et les paradigmes et le langage de l'Amérique du Nord ?

Janet dit connaître plusieurs merveilleux récits d'espoir et de développement dans de petites collectivités, qui représentent autant d'exemples d'équilibre sur le plan local entre la science, la religion et le développement. De manière intuitive, nous savons ce qu'il faut faire, mais l'appât du gain démesuré et la répartition actuelle du pouvoir dans notre monde rendent cette action dangereuse. Il ne s'agit pas simplement de découvrir un nouveau paradigme dont la diffusion suffira à changer le monde. La domination cherche à se maintenir et il nous faudra du courage pour lutter contre des schèmes de domination et des formes de convoitise profondément enracinés.

Azizan Baharuddin, membre elle aussi du noyau original, travaille déjà depuis plus de trois ans avec le projet SRD. C'est sans doute pour cette raison qu'elle se sent déchirée entre l'enrichissement que procure un échange moins structuré et son désir de voir le groupe se donner des paramètres assez précis pour en arriver à «produire» quelque chose, à donner des résultats qui pourraient servir à des personnes qui travaillent comme elle sur le terrain. Même si nous ne connaissons pas les détails du dessein de Dieu sur le monde, nous sommes d'accord pour travailler avec tout le monde parce que, comme l'a dit Promilla, «Dieu est en chacun et en tous». Pour sa part, elle éprouve le sentiment de n'être rien si elle est sans Dieu. Mais elle sent le besoin de rappeler au groupe que la plupart des gens ne savent rien des notions et des paradigmes dont nous parlons.

À ses yeux, la Malaysia est un pays en croissance rapide qui accueille la technologie moderne sans poser de questions et qui fait le pari de brûler ainsi les étapes afin de ressembler plus vite au Nord. «La pensée du tiers-monde», comme elle l'appelle, n'est pas encore capable d'autocritique, de sorte qu'il y a actuellement de petits groupes de gagnants, essentiellement des spécialistes du marchandage politique, et des masses de perdants. Elle se trouve coincée entre ces deux groupes. Elle admet qu'elle doit aux forces du colonialisme d'avoir reçu une bonne éducation et qu'elle apprécie les fruits de la science et de la technologie. Elle pense donc que Dieu se trouve aussi dans tout cela.

Son rôle, tel qu'elle le conçoit, consiste à aider les gens à voir l'ensemble de la situation en proposant une théologie naturelle qui permette aux leaders religieux d'apprivoiser la science puis de réinterpréter les croyances et les perspectives religieuses de manière à ce redonner sa pertinence à la religion dans le contexte actuel. En Malaysia, dit-elle, elle ne devrait pas avoir honte ou avoir peur de dire ouvertement ce qu'elle croit. L'évolution est amorcée, favorisée par des croyants comme par des incroyants, et ce rapprochement de la science et de la religion favorisera un développement plus authentique. Elle demande au CRDI de produire un document de qualité, qui soit crédible pour la pensée du Sud. La plupart des gens dans le Sud sont croyants, et ils apprécieront cette affirmation de la pertinence de leurs croyances religieuses en appui à un développement authentique.

Ogbu Kalu a fait des études d'histoire (Toronto) et de théologie (Princeton) et dirige actuellement l'Institut des Études africaines de l'Université du Nigeria, à Nsukka. Il voit dans le développement un processus de libération, un effort pour dépasser une situation de vulnérabilité. Le développement apparaît parce que les gens sont confrontés à des défis au sein de leurs écosystèmes et qu'il leur faut réagir ; leur réaction peut être planifiée ou non. La grande question, à son avis, c'est de savoir comment promouvoir un développement planifié. Il est convaincu que l'attitude face aux écosystèmes et à l'environnement joue un rôle crucial

et que l'éco-éthique définit la capacité de survie d'une collectivité. Pour comprendre l'éco-éthique d'une collectivité, il faut examiner sa vision du monde. Mais il faut se garder d'idéaliser les cosmologies religieuses. Plusieurs cosmologies religieuses sont porteuses de ce qu'il appelle des «ennemis intimes», des pratiques et des notions hostiles à l'environnement. Ces «ennemis intimes» pourraient expliquer, à son avis, pourquoi certaines collectivités sont incapables de faire face à des situations de vulnérabilité.

Ogbu souligne l'ambiguïté de certaines visions du monde religieuses traditionnelles en matière de conservation de l'environnement. Elles pourront, comme c'est souvent le cas, favoriser la conservation, mais de bonnes pratiques de conservation seront minées par l'idée, commune à certaines visions du monde traditionnelles, que ce sont les dieux qui sont responsables de tout ce qui va mal. Il apporte un exemple de l'Ouest du Nigeria. Selon la croyance traditionnelle, avant d'abattre un arbre vous devez d'abord vous assurer que l'esprit l'a quitté. Un bol d'huile de palme déposé au pied de l'arbre apaisera l'esprit et fera en sorte qu'il s'en aille. Une fois l'esprit parti, vous pouvez abattre l'arbre. Mais cette vision du monde ne parle pas de remplacer l'arbre qu'on a coupé.

Il croit aussi que les cosmologies ou les visions du monde religieuses sont organiques et peuvent évoluer. Il s'agit donc, à son avis, d'incorporer une éthique de la conservation aux visions du monde traditionnelles. En Afrique, les défenseurs de l'environnement font la promotion du reboisement en recourant aux cosmologies religieuses. Au Zimbabwe, par exemple, l'approche chrétienne comprend une célébration eucharistique du reboisement. Les fidèles apportent des semis à l'église ; ils confessent leurs fautes contre la terre et les arbres, rendent grâce à Dieu pour les semences et les arbres, et vont ensuite planter des arbres pour s'acquitter de leur responsabilité d'intendance. Les adeptes des religions traditionnelles font les choses autrement ; ils commencent par danser autour des jeunes plants ; suit la confession du fait que couper un arbre, c'est assassiner un parent. Ils chantent les relations qui font que les arbres partagent avec eux un même écosystème. Puisque l'arbre a été assassiné, l'esprit de l'arbre continue d'errer aux alentours et exige d'être enterré selon les règles. On apaise l'esprit en plantant de nouveaux semis.

Ogbu estime que ce genre de cosmologie renouvelée fait échec à une éthique de domination et à l'utilisation et à la destruction de ressources matérielles qu'on ne remplace pas. C'est un processus pour lequel on ne peut imposer d'échéances, mais il y voit pour les agents de développement le moyen d'introduire de nouvelles technologies et de faire évoluer les politiques en tablant sur les visions du monde existantes. Si les agents de développement n'ont pas une compréhension adéquate de l'environnement et de la culture qui en découle pour une collectivité, l'activité de développement est vouée à l'échec. À son avis, l'une des grandes forces des pays du Nord tient à leur capacité, lorsqu'ils entent en contact avec des formes culturelles différentes, de critiquer leur propre vision du monde et de la faire évoluer en y intégrant des facteurs culturels qui ont réussi ailleurs. L'interaction avec de nouvelles formes culturelles devrait ressembler à un dialogue, où certains points sont retenus et d'autres rejetés, au lieu d'assimiler en bloc tout ce que cherche à imposer la nouvelle force culturelle.

Farzam Arbab, leader du noyau original, doté d'une riche expérience dans le domaine des sciences physiques, a bien aimé la description qu'a donnée Magi du processus par lequel la science, en restreignant son objet à la réalité mesurable pour obéir à une nécessité méthodologique, en vient à tenir la réalité matérielle pour l'idéal et finit par voir en elle la seule vraie réalité. Pour lui, ce réductionnisme scientifique correspond à la déformation professionnelle du menuisier qui aurait un marteau pour seul outil et pour qui tout prendrait

l'aspect d'un clou. La vision du monde du développement réduit les sources de savoir à ce qui est quantifiable, mesurable, classable et contrôlable. Ceux et celles qui partagent cette vision du monde admettront qu'il puisse y avoir d'autres sources de savoir, telle l'intuition ou la révélation spirituelle, mais à condition qu'elles ne viennent pas entraver leur point de vue et qu'elles restent d'ordre personnel ou marginal. Il est vrai qu'il y a des auteurs comme Alfred North Whitehead ((Whitehead, 1959) qui ont compris que la science n'a pas à imposer de traitement réductionniste à la spiritualité, à la religion ou aux valeurs esthétiques.

Farzam s'inquiète de nous voir enclins à idéaliser la dynamique latente au sein des sociétés et des visions du monde traditionnelles. Si déplorable que ce soit, il faut reconnaître que les collectivités traditionnelles sont en voie d'extinction rapide. L'Amérique latine, par exemple, qui était à 70 pour cent rurale il y a trente ans est aujourd'hui urbaine à 70 pour cent. L'immense majorité de ces nouveaux citadins est maintenant prisonnière de cette vision du monde réductionniste qui prévaut partout dans le monde. Et il y a très peu, s'il en reste, de communautés alternatives, où les gens vivent d'une spiritualité, d'une religion ou d'un système de valeurs particulier dont on pourrait s'inspirer pour trouver de nouvelles sources de pensée critique ou créatrice. Dans les villes, les humains n'appartiennent plus à une communauté mais à des dizaines de regroupements volontaires ou choisis dont les identités se recoupent en partie mais dont aucun ne reçoit l'adhésion totale et complète de ses membres. Si bien qu'il n'y a plus de sagesse – capable d'expliquer la totalité de la vie de manière unifiée – qui corresponde à la science. La sagesse dont nous avons besoin ne peut ignorer les conflits, les contradictions et la complexité pour imposer l'unité ; il nous faut travailler dur pour atteindre une unité qui demeure toujours vulnérable, et qu'il faut constamment bâtir et rebâtir.

Il signale que les documents des Nations Unies et de la Banque mondiale contribuent toujours à diffuser une illusion étonnante. Il relève une ressemblance entre ces documents et les textes de l'Iran ancien. Les anciens textes iraniens commencent toujours par rendre gloire à Dieu, au Roi et au Grand Vizir, ce qui est une façon de dater le texte et d'établir son autorité. Il est curieux de constater que les textes modernes sur le développement commencent de la même façon. Ils commencent par rendre gloire au libre marché, solution merveilleuse à nos graves problèmes de développement. Des pages entières sont consacrées à chanter les louanges du «dieu» de l'incitation économique. Puis, après plusieurs autres pages, on nous présente subtilement les données du développement humain. Le fossé qui sépare les revenus des pays les plus riches de ceux des pays les plus pauvres s'est élargi et continue de croître de manière exponentielle. Les trente dernières années ont vu tripler l'écart entre le revenu par tête du monde industrialisé et celui du monde en développement : il est passé de 5 700 \$ en 1960, à 15 400 \$ en 1993. Le quintile le plus pauvre de la population mondiale a vu sa part des revenus mondiaux passer de 2,3 pour cent à 1,4 pour cent pendant la même période tandis que la part du quintile le plus riche s'élevait de 70 à 85 pour cent. Les actifs des 358 milliardaires de la planète dépassent les revenus annuels combinés des *pays* qui regroupent 45 pour cent de la population mondiale³. Mais nous faisons du bon travail, insistent ces rapports, le marché et le développement fonctionnent. Gloire au marché ! Gloire à l'incitation économique ! Les rapports paraissent convaincus que nous sommes sur la bonne voie et que ça va marcher. Pourtant, si l'on en croit les données, le monde ne va pas très bien. «Est-ce qu'on est en train de me leurrer, se demande Farzam ; ceux qui disent ces choses sont-ils des charlatans ?» Mais ce sont de braves gens, il le sait et ne peut s'empêcher de se demander ce qui se passe vraiment et pourquoi.

³ Statistiques tirées du Rapport sur le développement humain 1996 (PNUD, 1996).

Farzam ne veut pas restreindre ce discours à un recueil d'opinions de croyants ou de récits personnels, si utiles que puissent être ces témoignages, ou aux visions du monde et aux dynamismes latents au sein des cultures traditionnelles. Il ne s'agit pas non plus d'ajouter la religion au développement comme un ingrédient de plus à la recette. Au contraire, le développement doit être transformé à un niveau plus profond, changement qui touche à la cohérence dynamique entre le spirituel et le matériel. Tel est le but des essais publiés dans *The Lab, the Temple and the Market*. Mais la question se pose: est-il possible d'influencer le système du développement et de la mondialisation actuellement en place ? Où trouver les ressources intellectuelles, la volonté et l'énergie pour changer les choses ?

Si nous nous y arrêtons, il y a là trois forces qui sont à l'œuvre dans notre monde, monde qui devient de plus en plus petit sous l'impact des forces de la mondialisation. La science joue un rôle très important. La religion continue d'influencer la vie de la grande majorité des gens, tout comme les efforts délibérés de l'entreprise du développement. La question est de savoir si les relations entre ces forces pourraient s'articuler autrement. Pouvons-nous envisager une science non réductionniste ? Un développement qui tienne compte de la cohérence dynamique entre le spirituel et le matériel ? Comme Naresh, Farzam voudrait parler d'une science du développement, d'un ensemble de connaissances d'origine scientifique ; par ailleurs, il ne croit pas que la religion doive être confinée au langage de la poésie, du symbole et du mythe. Puisque la science contemporaine reconnaît ses limites en se confrontant au principe d'incertitude, il devient clair qu'elle n'a pas à contredire le monde de la croyance religieuse. Pour sa part, Farzam décele un rapport de complémentarité entre la science et la religion, analogue à celui qui existe en physique entre la théorie moléculaire et la théorie ondulatoire pour décrire les éléments constitutifs de la matière. La science peut-elle nous fournir les fondements intellectuels d'une recherche sur le développement qui soit ouverte aux questions religieuses et spirituelles au lieu de s'enfermer dans le matérialisme ?

Sharon Harper, Canadienne élevée dans le christianisme, est diplômée en journalisme (université Carleton) et en théologie (université Harvard). Elle est chargée de projet au CRDI pour le projet SRD et elle a dirigé la publication de *The Lab, the Temple and the Market*. Elle souhaite que dans notre façon de nous exprimer nous ne perdions pas de vue le fait que bien des gens dans le Nord partagent bon nombre de nos valeurs sans pour autant appartenir à des communautés croyantes. Ces personnes sont mal à l'aise devant un «langage qui nomme Dieu» ou devant le langage de la foi à cause de l'histoire de la religion. Les gens s'engagent pour la justice et la paix et peuvent se poser des questions, mais le zèle missionnaire et le néocolonialisme les inquiètent. Il nous faut donc user d'un langage qui soit ouvert aux partenariats sans laisser échapper de significations et de sens qui souvent ne peuvent être transmis qu'à travers le langage de la religion, de la foi et de la spiritualité. Mais les gens doivent s'ouvrir librement à ces idées, à la suite d'une expérience et d'une transformation personnelle. En plus de cultiver un langage inclusif, il nous faut mettre au point des outils de recherche qui incorporent ou qui reconnaissent les objectifs et les préoccupations caractéristiques de la religion, de la foi et des valeurs.

Bill Ryan, prêtre jésuite canadien et économiste (université Harvard), directeur fondateur du *Center of Concern* (Washington), conseiller spécial du projet SRD du CRDI et auteur de la première recherche du projet, *Culture, Spirituality and Economic Development : Opening a Dialogue* (Ryan, 1995). J'estime qu'il y a lieu de célébrer les efforts que nous avons faits pour relier spiritualité et développement. Voyageant dans le cadre de ma recherche pour le projet SRD, je me suis retrouvé assis à côté d'un médecin sri-lankais sur un vol entre le Sri

, Lanka et l'Inde. Il m'a demandé ce que je faisais dans la vie. Je lui ai dit que je suis prêtre jésuite et économiste. Aussitôt, il a fait venir notre agent de bord : «Ouvrez le champagne. Nous avons ici un homme qui est prêtre et économiste.» Il lui paraissait incroyable qu'on puisse essayer de rapprocher la foi et la science économique.

Certaines tendances que m'ont révélées mes recherches semblent indiquer que nous sommes sur la bonne voie. Le fait, par exemple, que tant de personnes interviewées pour la première recherche aient avoué se sentir pressées, voire harcelées, de trouver un langage politiquement correct pour parler des rapports entre foi et développement montre qu'elles sont disposées à voir évoluer la situation. Chacune des grandes religions mondiales a un sens profond de la cohésion et de l'unité de l'univers, un grand souci des pauvres et une doctrine respectueuse de la dignité humaine, de la justice sociale et d'une saine écologie. Autant de ressources précieuses pour le développement, surtout au moment où on assiste à un renouveau sinon à une explosion d'intérêt à travers le monde pour la religion et les choses spirituelles, souvent en réaction contre les abus qu'on associe aux forces dominantes de la mondialisation.

Il est significatif que cela se produise à une époque où la science est plus disposée à reconnaître ses propres limites et l'existence de l'indétermination dans l'univers ; dans certains cas, la science poursuit un dialogue sérieux avec la religion. Ces dernières années, par exemple, plus d'un millier d'experts religieux et de scientifiques de l'environnement se sont réunis au Centre pour l'étude des religions mondiales de l'université Harvard pour creuser la question suivante: les religions peuvent-elles réinterpréter leurs mythes, leurs perspectives et leurs écritures de manière à offrir une vision, un sens et une motivation au récit moderne de l'univers axé sur le Big Bang ? De même, plusieurs organismes de l'ONU ont organisé récemment des forums publics sur les relations entre la religion/spiritualité et le champ d'intervention de leur organisme. La Banque mondiale, en particulier, sous la direction de John Wolfensohn, a organisé un Dialogue sur le développement avec les leaders de neuf religions mondiales (World Faiths Development Dialogue). On trouve aujourd'hui des savants et des auteurs sérieux, tels Samuel Huntington et Francis Fukuyama, qui insistent sur l'importance de la culture et de la religion pour l'avenir des affaires internationales. Enfin, le sociologue José Casanova, de la *New School* de New York, dans un ouvrage intitulé *Public Religions in the Modern World* (Casanova, 1994) s'appuie sur des études de cas provenant de divers pays pour avancer la thèse que la religion est de plus en plus «déprivatisée» dans le monde d'aujourd'hui. Il voit les traditions religieuses à travers le monde refuser le rôle marginal que leur réservaient les théories de la modernité et de la sécularisation. Pour Casanova, l'idée que les religions sont mortes ou en voie d'extinction a elle-même fait son temps.

La thèse de Casanova est confirmée par l'implication croissante des ONG religieuses et séculières dans des conférences et des mouvements publics de protestation un peu partout à travers le monde. Notre travail théorique gagnera à s'inspirer du dialogue persévérant que poursuivent des scientifiques, des croyants ou des personnes sympathiques à la foi et des praticiens du développement. En ce sens, me semble-t-il, nous devrions refuser fermement de céder à la mode d'une certaine rectitude politique voulant que ni Dieu ni le langage spirituel n'aient leur place dans le discours public.

Chandima Da Silva, bouddhiste sri lankais, est chargé d'enseignement en informatique à l'université Kelaniya et porte un intérêt particulier aux relations entre le bouddhisme et la science contemporaine. Il commence par dire qu'il n'est pas beaucoup intervenu pendant la première journée de la rencontre parce que, comme bouddhiste, il croit que ce n'est que dans

le silence qu'on peut entendre la voix de Dieu. Il se dit dépassé par la richesse des propos des autres participants. Il expose brièvement la sagesse bouddhiste qui est à la base de son enseignement à l'université ; dans ses contacts avec les étudiants, il se contente de dire ce qu'il peut faire et de faire ce qu'il a dit.

Chandima suggère, pour s'attaquer au problème de la pauvreté, de considérer les mérites d'une théorie économique fondée sur le bouddhisme. Il s'empresse toutefois de souligner que même s'il utilise ici le terme bouddhiste, les principes et les caractéristiques de cette approche pourraient se retrouver ailleurs, ce qui importe beaucoup plus que de les identifier comme bouddhistes. Il présente la *Sainte Voie aux huit membres* du Bouddha, voie moyenne qui conseille la modération et évite les dangers de l'ascèse et du sensualisme. La Voie comprend la juste compréhension, les justes pensées, le juste discours, l'action juste, la conduite juste, le juste effort, l'attention juste et la concentration juste.

On peut trouver dans l'ouvrage d'E. Schumacher, *Small is Beautiful* (Londres, 1977) une interprétation des principes d'une science économique bouddhiste. Alors que le matérialiste s'intéresse surtout aux biens, écrit l'auteur, le bouddhiste s'intéresse à la libération. Mais le bouddhisme est la «Voie du milieu» et ne s'oppose absolument pas au bien-être physique. Ce n'est pas la richesse qui fait obstacle à la libération mais l'attachement à la richesse ; non pas le fait de goûter des choses agréables mais l'état de besoin ou de manque. Schumacher a relevé que la clé de voûte de l'économie bouddhiste est la simplicité et la non-violence. D'un point de vue d'économiste, dit-il, ce qu'il y a de merveilleux dans le mode de vie bouddhiste, c'est la complète rationalité de ses modèles – il est étonnant de constater que la retenue ou la modération donne des résultats extraordinairement satisfaisants. [Denis rappelle alors à Chandima le sous-titre de l'ouvrage de Schumacher : *Economics as if People Mattered* (la science économique traitée comme si les gens étaient importants).]

Pour Chandima, les points principaux de la science économique bouddhiste se trouvent aussi illustrés dans l'ouvrage de Shinichi Inoue, *Putting Buddhism to Work* (Inoue, 1997) : 1) une science économique qui bénéficie à soi et aux autres ; 2) une science économique sous le signe de la tolérance et de la paix ; 3) une science économique capable de sauver la terre. Mais la notion de bien-être généralement bien reçue en Occident est remise en question par une approche bouddhiste. Si la notion occidentale de liberté est axée sur les droits de l'individu et sur la «liberté de faire quelque chose», la conception bouddhiste de la liberté suppose la «liberté à l'égard des attachements» et la maîtrise des désirs personnels. Le bouddhisme voit lui aussi dans la stabilité économique une condition du bonheur humain mais il y ajoute le partage de la richesse, une conduite irréprochable et la modération. La science économique bouddhiste appuierait une économie de marché qui favoriserait non seulement la santé et le bien-être de l'individu mais la santé et le bien-être de tous.

Mais une science économique bouddhiste doit aussi s'appuyer sur une théorie politique complémentaire. En guise de points de repère, Chandima énumère les dix qualités essentielles au dirigeant bouddhiste : la générosité ou le partage, la vertu, le sacrifice ou la philanthropie, la franchise, la douceur, la maîtrise de soi et la modération ; la mansuétude ; la non-violence ; la patience ; le respect de la volonté du peuple. Si ces valeurs et ces vertus se retrouvaient chez nos députés, nous pourrions placer quelque espoir dans une théorie politique qui appuierait les objectifs de l'économie bouddhiste et aurait en vue le bien-être de tous les êtres humains à l'intérieur de l'État.

Après avoir proposé ces points de repère, Chandima raconte une anecdote pour illustrer la nécessité de la modération dans ce processus car il y a sûrement plus d'une voie qui permette d'atteindre les objectifs dont nous discutons. Il voyageait en train, en Inde, par une journée très chaude. Dans une gare, un vendeur ambulant vendait de petits éventails en carton. Un voyageur s'en procura un et se mit à s'éventer. En un rien de temps, l'éventail se brisa. L'acheteur appela le vendeur ambulant pour se plaindre. L'autre s'informa de la façon dont on avait utilisé l'éventail. «Qu'est-ce que vous voulez dire ? Je me suis éventé et votre truc s'est brisé ! – Voilà justement le problème. Vous ne vous en êtes pas servi comme il faut. Il fallait tenir l'éventail en place et faire aller la tête de gauche à droite...»

Sur le plan scientifique, Chandima suggère qu'en adoptant les principes économiques et politiques qui précèdent, on pourrait incorporer au processus de développement une science à visage humain. Mais il cite Einstein : «Comparée à la réalité, toute notre science est primitive et puérile, et c'est pourtant ce que nous avons de plus précieux.» La «réalité» dont parle Einstein comprend, selon Chandima, les perceptions spirituelles et philosophiques dont nous avons traité à cette rencontre, et le grand physicien souligne les limites de la science en regard de cette réalité infiniment complexe. Le sens qu'apportent la religion et la spiritualité se situe au-delà de ces limites.

Lawrence Troster, rabbin juif canadien, dessert une congrégation à Bergenfield, dans le New Jersey. Associé au Partenariat interconfessionnel du Programme des Nations Unies pour l'Environnement, il s'intéresse particulièrement aux relations entre la science, la religion et l'environnement. Il commence par une histoire. Deux personnes viennent trouver un rabbin parce qu'elles ont un différend. Après avoir écouté la première exposer son point de vue, le rabbin lui déclare : «Vous avez raison !» Après avoir écouté la seconde, le rabbin dit la même chose : «Vous avez raison !» Et quand sa femme objecte qu'elles ne peuvent avoir raison toutes les deux, il répond : «Et toi aussi, tu as raison !» Telle est la réaction de Lawrence à l'échange de notre groupe parce qu'il y a très peu de choses dans ce qu'il a entendu qui lui paraissent incompatibles. C'est ainsi que sa propre expérience dans le mouvement écologiste l'a amené à mieux comprendre comment les visions du monde influencent nos valeurs et nos actes et, inversement, comment l'action peut modifier notre façon de voir. Il estime que tant les stratégies descendantes que les efforts venant de la base peuvent être importants. Une vision du monde descendante fait évoluer les politiques, et les efforts à partir de la base peuvent faire évoluer les visions du monde.

Lawrence a vu émerger une vision du monde écologique qui traverse les frontières religieuses traditionnelles et les vieilles divisions entre le religieux et le séculier ; elle comporte à la fois une critique du paradigme économique actuel et une perspective contre-culturelle. Avant même la réunion de l'Organisation mondiale du commerce à Seattle, Lawrence avait vu venir le rapprochement improbable entre environnementalistes, syndicats et groupes religieux qui a donné la puissante coalition qui est descendue dans la rue à cette occasion. Du point de vue de l'environnement, il voit se former une vision du monde unificatrice qui est à la fois scientifique et respectueuse des traditions et des valeurs religieuses, du moins selon les traditions juives et chrétiennes.

Il signale le travail de savants comme Ian Barbour (Barbour, 1997) et John Haught (Haught, 1995), qui se situe dans la ligne d'une vision du monde unificatrice. Barbour, en particulier, parle d'un «réalisme critique», où la science et la religion ont toutes deux une certaine saisie de la réalité mais sans embrasser toute la vérité. La science peut aider à éclairer le sens de l'univers et fournir la base sur laquelle chaque tradition religieuse peut construire sa vision du

,monde. Et la religion, pour sa part, peut offrir à la science une perspective compatible avec sa quête du savoir tout en l'affranchissant des liens qu'elle entretient avec des idéologies restrictives.

La critique environnementaliste du développement nous amène à nous poser la question de la perspective à long terme ou du but ultime du développement. Quelles sont les vues de la Banque mondiale au sujet de l'avenir de la Chine ? Pense-t-on en faire une Amérique banlieusarde ? C'est évidemment impossible. Il faudrait cinq planètes terres pour trouver l'espace, le sol et les ressources nécessaires. Mais alors, quel sera le modèle alternatif dont on s'inspirera ? Ce qui amène Lawrence à poser la question suivante : comment convaincre les consommateurs occidentaux de renoncer à la surconsommation actuelle ?

Lawrence aborde encore la situation de la communauté juive où nombre de gens qui ne se disent pas religieux estiment faire partie d'un peuple. Il est arrivé et il arrive encore aujourd'hui que la communauté juive se préoccupe avant tout de sa propre survie, si bien qu'il est souvent difficile de mobiliser la communauté autour des enjeux de justice sociale et d'environnement, car ces questions sont perçues comme le domaine du monde non juif et des organisations séculières. Mais plusieurs jeunes juifs, qui ne s'identifient pas à la religion officielle, se sentent attirés par l'élan de spiritualité, les questions de justice sociale et les problèmes environnementaux.

Pierre Beemans, vice-président du CRDI et auteur du projet SRD, est diplômé en éducation et en philosophie (université de Fribourg), a travaillé en Amérique latine et en Afrique, œuvre depuis vingt ans au sein de l'Agence canadienne de développement international (ACDI) et a été pendant trois ans conseiller du Premier ministre Pierre Trudeau sur les problèmes Nord-Sud. Pierre se contente de rappeler l'origine et l'histoire du projet et les retombées qu'il en espère. Il affirme qu'il a d'abord abordé ce dossier science-religion-développement avec une certaine réticence, qu'il parlait de «systèmes éthiques et systèmes de croyances» et que je l'avais poussé à se mouiller et à parler carrément d'abord de spiritualité, puis de religion, avec tout ce que ce langage peut véhiculer de choquant pour les héritiers des Lumières. Il s'est senti conforté par les déclarations publiques de personnalités comme John Wolfensohn, président de la Banque mondiale, qui a déclaré assumer ses fonctions non pour soigner son image personnelle mais parce que sa foi juive lui faisait un devoir d'accepter cette responsabilité pour le bien de la communauté mondiale. Même s'il a quelque peu apprivoisé l'univers religieux, Pierre reste convaincu qu'il faut employer un langage accessible aux gens. Il a apprécié, par exemple, la façon dont Naresh a parlé de «capital spirituel» ou d'«actifs spirituels», expressions plus faciles à accepter pour un public plus vaste.

Il constate que ce projet a fait de nous une communauté marquée au coin de la confiance, du partage et de l'amour, et il estime que la présence de notre groupe de participants et la richesse de nos échanges donnent une légitimité à l'engagement du CRDI jusqu'ici. Il nous revient maintenant de diffuser plus largement ce savoir et cette expérience, d'organiser des forums analogues un peu partout dans le monde. Il est d'accord qu'il faut multiplier les études de cas, comme Kamla l'a toujours affirmé, et mettre au point de nouvelles façons de rejoindre tant les universités que les groupes populaires. Enfin, il espère que nous saurons trouver des sources alternatives de financement pour appuyer plus largement l'initiative amorcée par le CRDI.

Deuxième partie

LES THÈMES PRINCIPAUX

Les grands thèmes que nous présentons ici n'ont pas nécessairement été retenus à cause de l'importance relative mais plutôt en fonction du temps que le groupe leur a consacré. C'est ainsi, par exemple, que des questions aussi importantes que l'égalité des femmes ou une saine gestion de l'environnement ont été exposées brièvement et avec force par quelques participants, suscitant l'approbation générale mais peu de discussions.

1. Le réductionnisme scientifique – le «gros méchant» ? Y a-t-il une autre voie ?

Très tôt, un solide consensus s'est exprimé au sein du groupe à l'effet que la méthode du réductionnisme et du matérialisme scientifique est au cœur de notre insatisfaction face à l'expérience du développement. Comme on l'a vu, les participants ont formulé la chose de différentes manières. Pour Naresh, la méthode réductionniste appliquée en économie est largement responsable de l'échec le plus important : la transformation qui a fait du processus continu du développement un «projet de développement», avec un début et une fin, intervention qui vise à changer les autres sans qu'on ait à changer soi-même. Kamla considère que le réductionnisme scientifique est inséparable des valeurs occidentales de domination et de contrôle. Elle juge que la notion populaire de développement durable est simplement un compromis qui permet de ne critiquer ni le Nord ni le Sud : pour elle, c'est comme chercher la clé qu'on a perdue non pas à l'endroit où on l'a perdue, mais sous le lampadaire, là où on y voit clair. D'autres ont souligné le caractère exclusif du réductionnisme scientifique, en particulier la façon dont il rejette les valeurs non mesurables que sont les réalités spirituelles ou religieuses.

On a suggéré des approches alternatives qui prendraient mieux en compte les réalités exclues par la méthode scientifique – spécialement la réalité spirituelle. Alors que Magi doute que les caractéristiques de la méthode scientifique lui permettent d'embrasser le langage poétique, symbolique et métaphysique et le savoir transmis par ce type de langage, d'autres comme Naresh, Lawrence et Francis sont disposés à tenter l'expérience. Farzam insiste pour qu'on procède de manière scientifique, et signale qu'on peut le faire avec plus d'assurance maintenant que la science elle-même est confrontée à l'incertitude et à l'indétermination dans la nature. Il estime qu'une science non réductionniste – une science ouverte à l'incertitude et qui ne se campe plus dans une attitude d'opposition à la religion – devient aujourd'hui possible. Comme nous l'avons vu, Farzam a bon espoir de voir s'établir entre la science et la religion un rapport de complémentarité analogue à celui qu'admettent les physiciens entre la théorie des particules et la mécanique ondulatoire. Comme Denis, il juge qu'il ne suffit pas d'ajouter la religion au paradigme du développement : il veut que la science fournisse un fondement intellectuel à la recherche sur le développement, une science ouverte à la réalité spirituelle.

Je signale ici brièvement quelques-unes des approches alternatives qu'on a suggérées. Au Programme des Nations Unies pour le Développement, Naresh travaille à une «approche fondée sur les moyens d'existence durables» ou à un «développement indigène à participation humaine» qui correspondent aux récentes avancées de la science post-moderne avec ses

théories du chaos et de la complexité, ses systèmes auto-organisés et l'idée que certains phénomènes peuvent être locaux ou contextuels alors que d'autres sont universels. Et l'idée également qu'il arrive qu'une petite intervention pratiquée au point névralgique d'un système entraîne un changement disproportionné. En matière de développement, il passe d'une approche axée sur les besoins à une approche qui met en valeur les atouts, des rendements traditionnels décroissants de l'époque industrielle aux rendements croissants d'une économie du savoir. Brièvement, son approche fondée sur les atouts implique des études pilotes sur le terrain, en recourant à l'analyse participative, visant à mieux cerner les atouts – humains, sociaux, naturels et physiques – d'une collectivité. Il situerait les atouts spirituels ou religieux parmi les atouts humains, mais il serait tout aussi disposé à parler de «capital humain» pour la spiritualité et de «capital social» pour la religion. Dans un deuxième temps, on examine les politiques gouvernementales ou les arrangements qui permettraient aux gens d'améliorer leurs conditions de vie à partir des atouts identifiés – économiques, sociaux et spirituels – ainsi que les politiques et les arrangements qui empêchent actuellement les gens de tirer parti de leurs atouts. Grâce à cette approche, pense-t-il, on pourra élaborer de meilleurs politiques mais aussi en arriver à mieux cerner la technologie appropriée.

Ces approches semblent compatibles avec ce que Denis appelle un pas dans la bonne direction, soit l'introduction dans le paradigme du développement d'un «paradigme de la vie en plénitude», qui s'ouvre aux dimensions transcendantes de l'existence humaine. De même, le triangle de la civilisation de Farhang s'efforce d'ouvrir la perspective et les approches habituelles au transcendant, à la spiritualité et aux principes. D'autres, tels Francis et Ogbu, s'attendent à des résultats passionnants à mesure que scientifiques séculiers et croyants engageront un dialogue existentiel plus vaste.

Bref, le groupe convient qu'il ne suffit pas de critiquer le paradigme du développement actuel ; il faut le comprendre et le critiquer à sa racine dans la méthode scientifique réductionniste et, sur la base de cette compréhension, suggérer des approches alternatives.

2. Visions du monde

Le concept de visions du monde a fait l'objet de discussions prolongées d'un bout à l'autre de la rencontre parce qu'on estimait que des perceptions, des valeurs et des hypothèses radicalement différentes – d'une culture ou d'une discipline à l'autre – posent un problème urgent lorsqu'on envisage d'élargir la notion de bien-être humain et celle de pratique du développement ainsi que la recherche à cette fin. On retrouve ces différences marquées dans des discussions portant sur le développement (Nord / Sud), la science (paradigme newtonien / théorie quantique), et les valeurs (matérialistes / religieuses). En fait les participants ont souvent employé sans les définir les termes «visions du monde», «cosmologies», «mentalités», «paradigmes», «idéologies», «théories» et «idées». Voici un exemple des difficultés qui peuvent surgir dans ce genre de conversations. Farhang a affirmé d'entrée de jeu que les visions de monde ne changent pas, mais plusieurs se sont objectés. Or il appert qu'il employait l'expression «visions du monde» en lui prêtant un sens assez particulier, en référence aux bases ontologiques des croyances religieuses fondamentalistes, aux visions du monde post-modernes qui n'admettent pas de vérité objective ou de réalité englobante et, depuis l'âge des Lumières, à une vision du monde étroitement rationaliste, utilitaire. Il estimait que les visions du monde ainsi entendues sont fermées à tout changement et qu'en fait, toute discussion entre elles donne un jeu à somme nulle. Mais au fur et à mesure de la conversation, il est devenu évident que la plupart des participants parlaient de «visions du

monde», en prêtant à l'expression un sens plus organique pour désigner une perspective ou un modèle susceptible d'évoluer ou d'être modifié avec le temps. Lawrence, par exemple, a expliqué qu'il avait vu changer les visions du monde avec l'évolution du mouvement environnementaliste. Plusieurs membres du groupe voient dans cette transformation à la fois notre principal espoir et notre premier défi.

Au lieu de s'en remettre à l'analyse abstraite ou théorique, Ogbu et Magi soulignent que la meilleure façon de changer les visions du monde reste le dialogue existentiel entre des personnes qui ont des croyances et des visions du monde différentes. Dans ce genre de dialogue, l'expérience et les problèmes concrets doivent être le premier point de référence. Ogbu a donné un exemple de processus de dialogue qui fait changer les visions du monde. Il y a quelques années, par un samedi matin glacial à Toronto, un groupe mêlé protestait en face d'un supermarché pour dénoncer l'appui (ou l'apathie) d'une chaîne d'alimentation à l'égard de l'apartheid et la vente de fruits en provenance de l'Afrique du Sud. Certains manifestants étaient là en tant qu'Africains, d'autres parce qu'ils étaient socialistes ou marxistes, d'autres encore comme socialistes ou démocrates chrétiens, et certains étaient là simplement pour dénoncer le capitalisme ; mais chacun d'eux, en partant de sa perspective à lui, était d'accord pour affirmer que le supermarché ne devait pas vendre de produits exportés par un système d'apartheid. Pour Ogbu, cet exemple montre l'orientation et le processus de changement des visions du monde, mais aussi ce que sa progression peut avoir d'indéterminé. Ogbu estime que le Nord tire un avantage du fait qu'à diverses reprises sa population s'est montrée disposée à remettre en question sa propre vision du monde et à la transformer, comme la chose s'est produite au XVIII^e siècle à l'âge des Lumières et encore aujourd'hui. À son avis, ce genre de souplesse fait tristement défaut aux peuples du Sud.

Ouyporn relève que les gens de son village ont besoin d'une vision du monde qui fasse le lien entre des choses telles que l'érection d'un barrage et la déforestation, ou la corruption et l'absence de démocratie. Ils ont besoin de voir comment les différents éléments de leur monde sont reliés entre eux. En somme, il y a un fort consensus à l'effet qu'on ne pourra arriver à une compréhension plus profonde des enjeux concernant le développement, la science et la religion sans aborder aussi la question des différences entre visions du monde.

3. Les dangers du dualisme

Kamla amorce une discussion animée sur les paradigmes : avons-nous besoin de nouveaux paradigmes ou de nouvelles visions du monde, ou ne devons-nous pas plutôt apprendre à traduire en action ce que nous savons déjà ? Son modèle, c'est Gandhi qui s'est identifié aux pauvres ; souvent il ne portait qu'un pagne pour symboliser cette solidarité. Nous avons facilement tendance à oublier que les processus engendrés par la Banque mondiale ou le PNUD sont conçus par les riches et les puissants, qui envisagent difficilement les retombées de leurs politiques sur ceux et celles qui sont économiquement ou socialement marginalisés. Gandhi avait un conseil très simple pour les décideurs : demandez-vous comment la politique que vous prônez affectera la vie des plus pauvres des pauvres. Il croyait qu'il faut passer par le point de vue et le mode de compréhension de l'autre avant de lui donner des conseils en matière de développement.

Francis est convaincu que le problème ne tient pas aux concepts du développement mais aux praticiens du développement : à son avis, leur échec vient de ce qu'ils n'ont pas su faire preuve d'un souci constant du bien public et de transparence dans leurs objectifs et de ce

• qu'ils n'ont pas pris le parti des hommes et des femmes ordinaires. John suggère que les scientifiques, les ingénieurs et les techniciens trouvent particulièrement difficile de saisir les écarts qui séparent les visions du monde, et par conséquent de changer leur perspective. Dans la même veine, Lawrence fait écho à un reportage radio sur un livre intitulé *The Next New Thing* (La prochaine nouveauté), où l'auteur juge « socialement dysfonctionnels » bon nombre de professionnels qui travaillent dans la Silicon Valley. Ils ne savent traiter qu'avec la réalité virtuelle, pas avec des hommes et des femmes en chair et en os. Ils vivent dans un univers qui fait abstraction non seulement des autres humains, mais même de l'environnement naturel. Ils ont donc tendance à adopter des attitudes hostiles à l'environnement.

Ouyporn dit sa préférence pour l'action concrète, par exemple enseigner leurs droits aux femmes réfugiées. Gregory aussi fait appel à la praxis (pratique et action); d'après lui, les gens qui travaillent ensemble à résoudre un problème peuvent changer de mentalité (conscience). Ils apprennent à travailler ensemble et à communiquer les uns avec les autres, même si leurs théories (théologies et/ou idéologies) ne concordent pas toujours. C'est ainsi qu'il ne croit pas beaucoup au dialogue interreligieux abstrait mais peut espérer des résultats concrets d'un effort de concertation entre bouddhistes, chrétiens, juifs et musulmans autour d'un problème de justice sociale, comme la chose se produit aujourd'hui dans plusieurs régions du monde.

Naresh continue pourtant d'insister sur l'importance d'élaborer une théorie adéquate. Reprenant les mots de son vieil ami Paolo Freire, Denis nous rappelle qu'il s'agit de transformer des gens qui n'ont été jusqu'à présent que des objets (passifs) de l'histoire pour en faire des protagonistes, des sujets tournés vers l'action. Il s'en voulait d'avoir oublié le nom d'un pionnier de l'éducation au développement du Nord-Est du Brésil, qui a fondé une université populaire. Il a écrit un ouvrage en portugais intitulé « De l'universel au particulier », pour justifier le fait que dans son programme d'études il n'y avait aucune séparation entre la théorie et la pratique. Néanmoins, notre groupe de praticiens et de théoriciens a fini par convenir que les talents et l'expérience reliés à la théorie et à la pratique doivent nécessairement se compléter et s'appuyer mutuellement.

Toute notre discussion sous-entend l'absolue nécessité pour le développement durable de devenir de plus en plus inclusif, pour surmonter les dualismes et les divisions destructrices qui un peu partout marginalisent certains groupes – les femmes, les pauvres, des groupes ethniques, culturels et religieux. Kamla a comparé le développement moderne aux maisons familiales traditionnelles en Inde et cette image a été reprise avec enthousiasme par le groupe car elle constitue une excellente métaphore, fondée sur une expérience locale concrète, de la paralysie et des conflits inutiles qu'entraîne le dualisme. Dans le type de maison où ont vécu ses parents et ses grands-parents, il y avait une cour d'entrée avec un porche surélevé, qui était le lieu de l'autorité et où les hommes se réunissaient pour parler politique et discuter des grands problèmes du monde. À l'intérieur, se trouvaient la cuisine et un petit sanctuaire pour les dieux et les déesses et, enfin, dans la cour arrière, le domaine des femmes. C'est là qu'elles bavardaient entre elles et avec les voisines et qu'elles échangeaient des secrets qu'elles n'auraient pu aborder en présence des hommes. Dans la cour arrière, elles cultivaient des fleurs et des herbes aromatiques et médicinales. C'est là que venaient les personnes dans le besoin et c'est là que se négociaient les mariages. La maison comportait deux grandes parties : l'une où comptaient le pouvoir politique et les autres grands problèmes de l'univers, et l'autre où prévalaient la subsistance, l'art de guérir, les rapports humains et la communauté.

Aujourd'hui, elle retrouve le porche et la cour d'entrée dans les centres urbains où politiciens, ingénieurs, économistes et gens d'affaires discutent et planifient les grands dossiers du monde. Et la cour arrière est le domaine des pauvres qui habitent les villages, petits paysans attachés aux croyances religieuses, aux rites et aux pèlerinages. En se développant, l'Inde a donné naissance à deux pays : l'Inde urbaine de l'élite qui habite la cour d'entrée tandis que la cour arrière est occupée par les pauvres des campagnes, qui ne parlent pas anglais et dont le temps est absorbé par les problèmes quotidiens de subsistance. Kamla estime que le temps est venu d'intégrer la science et la religion – la cour d'entrée et la cour arrière – et de faire des groupes marginalisés de véritables partenaires des élites pour tout ce qui concerne le développement durable.

4. Ramenés à zéro pour devenir libres

Comme nous l'avons vu, en invoquant l'exemple de Gandhi, Kamla met le groupe au défi de se voir ramené à zéro et d'embrasser la pauvreté afin de devenir libre de changer sa vision du monde et d'exercer un leadership audacieux. Par contre, Promilla se demande s'il est vraiment indispensable d'embrasser la pauvreté absolue. Ouyporn explique que, selon son expérience bouddhiste, c'est moins le fait d'embrasser la pauvreté que d'embrasser (de comprendre) la souffrance qui donne accès à la liberté et à la vie intérieure. Elle voit les Occidentaux s'évader de diverses façons pour tenter d'échapper à la souffrance, mais laisser leurs proches mourir seuls, soignés par une machine. Qui donc doit changer sa vision du monde – le Nord opulent ou le Sud pauvre ? Si la transformation sociale ne peut venir que d'une transformation personnelle, elle ne sera pas le fruit du savoir scientifique ou d'un débat intellectuel mais d'une découverte intérieure. Denis appuie le point de vue d'Ouyporn. Il rappelle comment Eric Fromm a pu montrer scientifiquement que la paix ou la satisfaction intérieure est liée à un détachement de l'orientation axée sur l'avoir, les biens et l'ego. Chandima reprend la même idée en partant des enseignements du bouddhisme en matière de science économique et de politologie.

La question de la réduction à zéro soulève aussi la nécessité absolue de l'humilité, de l'empathie, de l'amitié et de l'apprentissage des relations humaines dans toute activité de développement. Mais telle n'est pas l'attitude qui accompagne souvent le développement : incapable d'autocritique, elle voit le développement avant tout comme une forme de charité et, forte des «succès» apparents de l'Occident, tient pour acquis que les agents du développement savent exactement ce qu'il faut faire pour améliorer la condition d'autrui, même quand il s'agit de personnes très différentes d'eux-mêmes.

Enfin, Farzam explique que la tradition mystique de l'islam voit l'individu cheminant vers Dieu à travers un certain nombre de vallées. Bahá'u'lláh a écrit un traité sur ce thème, «Les sept vallées» : ce sont les vallées de la quête, de l'amour, de la connaissance, de l'unité, de la satisfaction, de l'étonnement et celle de la pauvreté authentique et du néant absolu. Farzam juge les thèmes de ces vallées hautement pertinents dans la recherche de solutions aux problèmes de développement.

5. Des approches à partir de la base

Dès le début de la discussion, Janet Somerville insiste sur l'importance cruciale d'appliquer une approche du changement qui parte de la communauté. Farzam rappelle au groupe que la communauté est «ce qu'il y a de tendre» entre les extrêmes de l'individualisme et du

collectivisme. Une communauté peut répondre au besoin de travailler simultanément à changer les cœurs des individus et à transformer les structures humaines et institutionnelles. Dans le passé, le sens communautaire a toujours été réputé essentiel mais c'est une notion qui se perd aujourd'hui, en particulier sous le coup de l'urbanisation. Dans ce contexte, les gens s'efforcent d'édifier des communautés partielles, spécialisées, qu'elles soient religieuses, scientifiques ou culturelles, pour y cultiver une sorte d'humanité réduite à l'essentiel. Ces nouvelles communautés peuvent devenir foyer de changement pour les structures sociales et pour les cœurs. Farzam signale que théoriciens et praticiens sont indispensables à la construction et à l'entretien de ces communautés interreliées : le théoricien transmet le savoir et le praticien l'applique à la base.

En fait, la grande stratégie de suivi à cette rencontre, c'est que les participants partagent cette expérience avec leurs communautés respectives et lui assurent le rayonnement le plus large possible en répétant l'expérience de ce groupe élargi, né d'un petit noyau : n'a-t-elle pas donné lieu à un partage joyeux et fécond de l'Esprit entre religions, cultures et disciplines différentes, par-delà les frontières géographiques?

6. «Religion» ou «spiritualité» ?

Les participants ont également partagé leur expérience personnelle en ce qui a trait à l'utilisation du mot «religion». Pierre a fait valoir, par exemple, qu'il aurait été plus facile dans ce projet de parler de «systèmes éthiques» et de «systèmes de croyances» voire de spiritualité. La religion inquiète à cause de tout ce que le mot évoque de contentieux historique. Dans leur vie professionnelle et en particulier lorsqu'il s'agit de demander des subventions pour des projets de développement, plusieurs participants avaient été avisés d'éviter tout langage religieux dans leurs soumissions, même lorsque les fonds étaient administrés par des organisations d'inspiration religieuse dont la crédibilité et les antécédents sont généralement impeccables en matière d'aide aux plus démunis. Magi explique qu'à cause de ce lourd héritage elle préfère parler du «sacré» ou du «transcendant» pour court-circuiter les institutions religieuses et remonter à leur source divine.

En général, toutefois, le mot «spiritualité» paraît au groupe trop faible ou trop vague pour décrire l'expérience dont il est question. John rappelle à ceux et celles qui ont entendu Seyyed Hossein Nasr à l'université Carleton l'impatience du célèbre penseur musulman dès qu'il voit qu'on associe la spiritualité à des sectes et à des modes changeantes. Nasr estime que ce n'est que lorsque le savoir est modulé par «l'étonnement sacré» qu'on saisit enfin qu'il n'y a pas de conflit entre science et religion.

Pour sa part, Lawrence signale qu'il n'y a pas de mot en hébreu pour dire «spiritualité». Il estime que la réticence à utiliser le mot «religion» en Occident vient de ce que la religion y est devenue une affaire très privée, au lieu d'un geste communautaire, et qu'on la juge subjective. Les mouvements de spiritualité se développent mais ils visent généralement l'épanouissement personnel et n'ont rien à voir avec la justice sociale. En fait, ils représentent le transfert du consumérisme dans le domaine religieux. Parce qu'on croit généralement en Occident que la science est la seule route sûre pour arriver à la connaissance, les gens sont mal à l'aise de parler de Dieu et évitent de le faire en public, surtout en milieu universitaire. Mais Lawrence souligne que ni la science ni le sécularisme ne sont exempts de valeurs.

Je suggère, pour ma part, que les gens vivent de la spiritualité, c'est-à-dire de leur expérience de la présence de l'Esprit ou de Dieu qui agit dans leur vie de tous les jours. La spiritualité est l'élément dynamique, la force révolutionnaire dans la religion. Mais elle ne doit pas devenir égocentrique, axée sur l'épanouissement individuel ; la spiritualité authentique débouche rapidement sur l'amour et le service des autres, en particulier de ceux qui souffrent ou qui sont pauvres. À mon avis, le compromis proposé par le mouvement communautaire nord-américain et par le sociologue Amitai Etzioni demeure insuffisant. Les croyants y sont invités à proposer leurs valeurs sur la place publique mais à condition de laisser leur langage religieux à la porte. C'est là un compromis superficiel qui n'aboutit qu'à énerver le dynamisme de ces valeurs sociétales en coupant leurs racines du terreau de croyances religieuses qui les nourrit.

Denis cite le sociologue Peter Berger (Berger, 1992) sur la persistance de la religion en dépit de la hausse de l'éducation et du prestige croissant de la science. D'après lui, la persistance de la religion et des phénomènes religieux est une donnée empirique, que doivent prendre en compte aussi bien les spécialistes des sciences de la nature que les spécialistes des sciences humaines. Il rejette l'hypothèse de l'illusion collective – la liberté de choix en matière de religion est trop évidente à notre époque – et conclut que la religion est tout simplement un élément du réel qu'il est impossible de faire disparaître. Pour reprendre les mots d'Ouyporn, «la religion est toujours là. À l'observateur ou à l'observatrice de choisir ou non de la voir.» Francis souligne que la population du Nigeria ne souhaite pas un État séculier mais désire au contraire qu'on parle de religion dans la vie publique. Pourquoi des étrangers essaieraient-ils de bloquer ce dialogue au sein de la société civile, au lieu d'encourager la population nigériane à tirer parti de son capital spirituel ?

Farzam admet que la religion a commis des abus mais quelqu'un oserait-il nier les abus perpétrés par la science et la politique ? Pourquoi tolérer les abus de ces dernières et prendre prétexte de ceux de la religion pour la discréditer et la marginaliser ? Denis signale que dans le monde du développement on a tendance à ne parler ouvertement de religion qu'en tant qu'instrument qui facilite ou freine le développement.

Reste pourtant un grave problème, s'il s'agit de construire une solidarité plus ample. Sharon et Gregory soulignent que le langage religieux met mal à l'aise plusieurs de nos alliés les plus proches et les empêche de reconnaître la valeur des idées qu'il véhicule. Plusieurs de ces personnes partagent les valeurs et les principes dont nous discutons, et même un sens du transcendant par-delà le matériel, mais elles ne les expriment pas en termes religieux. De plus, il faut éviter d'employer un langage missionnaire qui semble viser à convertir les gens d'un système de croyances à un autre et à exclure les personnes qui ne partagent pas ces croyances.

Farzam, cependant, ne voudrait pas voir limitée la liberté que nous offre *The Lab, the Temple and the Market*. À son avis, nous devrions continuer d'employer le langage que nous avons utilisé jusqu'à maintenant, tout en cherchant un vocabulaire plus largement accessible.

Lawrence suggère que nous ne pouvons avancer qu'étape par étape, en coopérant sur des dossiers de justice sociale et de défense de l'environnement et en nous concentrant sur le dialogue avec divers groupes intéressés plutôt que sur la rectitude du langage ou sur les débats interreligieux.

7. Science, religion et développement

Dans une réflexion intitulée *A Civilizational Approach to Development : A Feast of the Spirit, the Mind and the Heart* (L'approche civilisatrice du développement, fête pour l'esprit, l'intelligence et le cœur), Farhang suggère que les rapports entre science, religion et politique peuvent s'inspirer d'une dynamique triangulaire. Vérification faite, il est devenu évident que les participants ne comprenaient pas tous de la même manière la suggestion de Farhang ; j'ai donc décidé d'exposer sa pensée plus au long ci-après⁴.

L'approche de Farhang entend réagir à l'opinion courante et au sentiment populaire pour qui le «développement» est parfaitement dégagé de tout système de croyances. Pour illustrer la chose, il relate une histoire que lui a racontée en 1998 un vieil homme de son village du nord-ouest de l'Iran. «Je suis développé, je suppose, lui dit cet homme, puisque j'ai l'eau courante, l'électricité et même un téléviseur, plus la possibilité d'avoir accès à des soins de santé et même l'avantage d'une carte de sécurité sociale. Mais, en dedans, je suis perdu. Mais je ne bénéficie plus du statut respecté de père, à titre d'ancien ou de membre plus âgé de la collectivité. Et de plus, j'ai le sentiment que c'est mon univers éthique et moral qui a servi de monnaie d'échange pour ce développement⁵.»

Je m'inspire ici du texte de Farhang, texte sur lequel il a fondé ses interventions lors de la rencontre. «L'être humain, écrit-il, est un composite de personnalités économique, politique, morale, religieuse et scientifique. Toute théorie portant sur la politique, la société et le développement doit prendre en compte ce composé complexe. Toute formulation qui ne s'appuie que sur la science serait mécaniciste et manquerait de sensibilité. Ne partir que de la science politique ou économique, ce serait se vouer à la brutalité, manquer de compassion et d'horizon, alors que, laissée à elle-même, la religion s'enfermerait dans ses aspirations à la sainteté sans assumer de désirs mondains.» Au lieu de cela, Farhang propose une pensée holistique fondée sur toutes les sphères de la réalité humaine et symbolisée par un triangle. La base de ce triangle combine l'intelligence, le cœur et l'âme, qui représentent les divers éléments formant l'être humain. L'âme définit un chemin, l'intelligence lui donne un sens et le cœur persévère tout au long des étapes de la matérialisation. Le premier exercice correspond à l'expérience religieuse, le deuxième à l'activité scientifique et le troisième à l'art du politique. Il est intéressant de remarquer que si ces trois domaines se rejoignent au niveau de ce qui constitue la réalité (ontologie), chacun a son propre champ d'opération (épistémologie) et sa propre façon d'opérer (phénoménologie).

Ignorer les liens entre ces dimensions fondamentales ou en éliminer l'une ou l'autre engendre un déséquilibre irréparable. C'est ainsi qu'au Moyen Âge les Églises chrétiennes avaient tellement de pouvoir que la dimension intellectuelle s'est trouvée ignorée et rejetée. La conséquence évidente fut l'élimination tragique de grands esprits et de grandes idées. Par ailleurs, le régime soviétique a tenté d'ignorer ou d'éliminer la dimension spirituelle, ce qui a malheureusement provoqué l'effondrement de cet équilibre avec les résultats qu'on observe encore actuellement.

⁴ À la suite de la réunion, quatre participants (Denis, Magi, Sharon et moi-même) ont correspondu avec Farhang par courrier électronique pour articuler davantage cette relation triangulaire à l'intention d'un plus vaste public sous le titre «*The Virtuous Triangle : A Holistic Model of the Human Condition*» (Le triangle vertueux, modèle holistique de la condition humaine), texte que nous espérons publier dans une revue universitaire.

⁵ *A Civilizational Approach to Development : A Feast of the Spirit, the Mind and the Heart*, page 1.

● Pour Farhang, l'étude historique des anciennes civilisations montre que chaque fois que la religion, la science et la politique opèrent en harmonie, il en résulte une émancipation de l'humain et un exercice socialement significatif de la créativité artistique et intellectuelle – bref, du développement. En fait, nombre d'exemples ont prouvé que l'ignorance du principe spirituel / religieux ouvre la voie au cynisme et à l'égoïsme effréné, que l'élimination de la science mène à l'ignorance et que l'absence de politique favorise l'injustice et la tyrannie. La complexité et la diversité de l'humanité comme sa simple survie exigent une approche équilibrée, qui évite les excès sur l'un ou l'autre plan.

8. Que faire de tout cela ?

J'ai déjà évoqué le dilemme auquel se trouvait confrontée Azizan : goûter la richesse des échanges lors de la réunion ou s'inquiéter du produit que le CRDI pourrait lui remettre pour qu'elle le partage avec les différentes collectivités auprès desquelles elle travaille en Malaysia. Pierre et Chris ont tous deux souligné le processus de légitimation emballant enclenché par le projet SRD, grâce au partage d'expérience et aux efforts entrepris pour trouver un nouveau langage, capable de mieux communiquer les expériences vécues qu'a inspirées cette approche holistique et triangulaire du développement. La plupart des participants ont l'intention de partager cette riche expérience avec leurs communautés respectives et quelques-uns espèrent même répéter l'expérience dans leur pays ou leur région. Ils prévoient également communiquer par courrier électronique pour tirer parti de cette forme nouvelle de partage et de dialogue entre personnes adhérant à des religions, des disciplines et des cultures différentes et spécialistes du développement. La publication alors imminente par le CRDI et la maison Kumarian Press de *The Lab, the Temple and the Market* leur semblait représenter un pas de géant pour faire connaître et reconnaître les fruits de ce projet et élargir ainsi le cercle des personnes intéressées ou travaillant activement à le promouvoir localement dans leur activité de recherche, d'enseignement ou de développement.

Chris exprime l'espoir de voir paraître une troisième et dernière publication, visant à diffuser les actes de cette réunion, ainsi qu'une version révisée des réflexions que les participants ont préparées et échangées avant la rencontre. Le but étant de formuler des messages d'espérance et d'inviter la jeunesse d'aujourd'hui à explorer de nouvelles façons de regarder le monde. Malheureusement, des facteurs échappant au contrôle du CRDI n'ont pas permis d'utiliser l'enregistrement des échanges pour des émissions à la radio anglaise de Radio-Canada, et on n'a pu élaborer un article de fond à partir des transcriptions. Faute de cet élément fondamental, l'idée d'une troisième publication a dû être abandonnée. Le présent résumé est ce qu'on peut faire de mieux pour l'instant et permettra d'atteindre, du moins je l'espère, quelques-uns des objectifs importants articulés par les participants, en appuyant leurs efforts pour agrandir le cercle des personnes qui s'intéressent à ce domaine fascinant de la pensée et de la recherche. C'était bien, en effet, ce que souhaitait le CRDI : accroître le nombre de partenaires avec qui poursuivre cette entreprise novatrice, exigeante et enthousiasmante.

Quelques remarques personnelles pour conclure

Il n'est pas facile de trouver les mots pour rendre justice à cette rencontre – il faudrait peut-être parler de symphonie inachevée. C'est sans doute ce qui explique qu'à son terme les participants se soient attardés à discuter en petits groupes, comme s'il leur était difficile d'accepter que la réunion soit finie. Étant donné les antécédents diversifiés des participants,

on ne pouvait guère prévoir le niveau intense de spontanéité, de créativité et de liberté qu'a vécu le groupe, même en sachant qu'ils avaient pris connaissance d'une première version de *The Lab, the Temple and the Market* et mis par écrit leurs propres réflexions sur le thème.

Bien sûr, il y a certaines faiblesses auxquelles une discussion de ce genre échappe difficilement. À certains moments, l'absence de définitions précises et l'emploi d'un langage un peu flou ont donné l'impression d'un large consensus sur certains points fondamentaux sans qu'on arrive à cerner précisément l'objet de ce consensus. Ce fut particulièrement évident à propos du large éventail de significations associées à l'expression «vision du monde» (*worldview*). En optant pour la spontanéité au détriment de la discipline, nous nous sommes privés de mener nos échanges à leur terme sur des points précis et d'adopter une série de conclusions. Mais l'approche alternative, faire lire aux participants des textes préparés à l'avance, aurait pu accentuer les positions et les hiérarchies académiques ou idéologiques et n'aurait pas donné le temps de cultiver la synergie et le partage entre religions, cultures, disciplines et expériences vécues du développement ; or là réside justement la qualité vraiment exceptionnelle de cette rencontre hors du commun.

Tout bien considéré, j'estime que nous avons fait le bon choix mais, comme on l'a laissé entendre, nous héritons d'une symphonie inachevée. Je suppose que, face à un écheveau de questions aussi vastes et complexes, on ne saurait espérer de résultat fini avant cinq, dix ou même vingt ans. Nous avons cependant le défi de multiplier les dialogues de ce type à travers le monde, pour éduquer, partager et développer la conscience communautaire. Nous sommes aussi appelés à continuer de travailler à cette symphonie en convoquant pour des sessions plus longues des groupes restreints qui aient le temps, la patience, l'expertise et l'expérience nécessaires pour trouver un langage inclusif et une nouvelle terminologie, acceptables aux scientifiques et aux croyants comme aux architectes du développement, et qui leur permettent d'examiner d'une manière plus systématique les conséquences des méthodes scientifiques non réductionnistes.

La grande force de cette réunion tenait évidemment à la diversité et à la grande qualité de participants chevronnés, qu'ils soient théoriciens, praticiens du développement ou scientifiques. C'est ce qui leur a permis, me semble-t-il, d'aborder dans la liberté et avec créativité des idées expérimentales, des concepts ouverts et une rationalité élargie, sans trop s'inquiéter de définitions précises et de conclusions fermes. Cela ressort, entre autres, de la façon dont ils ont critiqué non seulement le paradigme moderne du développement mais même sa base théorique, la méthode scientifique réductionniste, comme de la suggestion qu'ils ont lancée de travailler à mettre au point une méthode scientifique holistique, non réductionniste, qui soit ouverte aux avantages liés à la reconnaissance de la valeur du transcendant.

Cette liberté est peut-être devenue encore plus évidente quand ils ont accepté d'envisager les répercussions du défi que leur a lancé Kamla : explorer leurs traditions religieuses respectives pour comprendre l'expérience de la réduction à zéro, au néant, et la pauvreté volontaire comme condition essentielle à la conversion des cœurs et des visions du monde. De même, face à l'interpellation d'Ouyporn à l'effet que les Occidentaux doivent examiner et transformer leurs attitudes en matière d'environnement et de consommation avant de penser pouvoir «aider» les pauvres dans leurs propres pays ou dans l'hémisphère Sud.

Par ailleurs, leur expérience les a incités à rejeter une idéalisation romantique de la tradition et de la pauvreté pour rechercher une conception du développement qui ne méprise pas le

progrès matériel et qui n'abandonne pas les traditions, mais où celles-ci évoluent de manière à refléter les changements que connaissent les gens dans leur expérience quotidienne. Je pense qu'il y a peu de modèles de développement qui améliorent les conditions de la vie physique tout en cultivant la vie communautaire et en préservant l'espace nécessaire à la vie du cœur. Il est sûr que la croissance sens dessus dessous à l'occidentale n'a pas atteint cet équilibre et qu'elle ne devrait être ni enviée ni imitée globalement, comme c'est si souvent le cas. Au fond, cette réunion a surtout porté sur la recherche de cet équilibre, pris conscience des modèles de développement existants et encouragé la création de modèles différents.

Ouyporn et Kamla, avec d'autres, ont certainement suggéré autre chose que l'approche occidentale, où l'individualisme, le matérialisme et la recherche du pouvoir sont trop souvent et trop ouvertement célébrés comme les valeurs suprêmes. Elles ont dit que la satisfaction matérielle est à elle seule insuffisante et profondément insatisfaisante en dernière analyse, et que l'attachement indu aux biens matériels peut causer la souffrance personnelle et empêcher de voir la souffrance d'autrui. Mais, comme Farzam l'a souligné, les voies qui mènent à Dieu sont multiples. Même si un véritable leadership spirituel et social exige sans doute une compréhension de la situation des pauvres qui soit fondée sur l'expérience, les personnes qui s'engagent dans un processus permanent de transformation de soi peuvent découvrir qu'elles ont d'autres défis à relever et d'autres talents à mettre au service des autres.

Les participants ont aussi accepté pour un fait que la spiritualité, la religion et leur influence forment une donnée scientifique tant pour le croyant que pour le scientifique. Même s'ils n'ont pas renoncé à parler de Dieu et à employer un langage religieux sur la place publique, les participants voient une voie d'avenir dans la poursuite d'un dialogue ouvert, existentiel : dialogue avec des interlocuteurs séculiers menant à l'action contre des problèmes communs dans la recherche conjointe d'un langage inclusif acceptable aux uns et aux autres et susceptible d'embrasser la réalité plus vaste dont la majorité de la population mondiale sait qu'elle existe.

Enfin, les participants ont aussi semblé convenir que la poursuite de ces objectifs devrait se faire pas à pas, en tirant les concepts théoriques de l'expérience locale dans les pays en développement, plutôt qu'en partant de la sagesse reçue des idéologies et des visions du monde occidentales érigées en absolu universel. En d'autres mots, le processus suppose un patient apprentissage pour passer de la multiplicité des particularités à la formulation d'un environnement global inclusif, ouvert et réceptif qui poursuive le développement durable, la paix, la justice, l'unité, la connaissance et la transformation de soi en même temps que des objectifs intellectuels, scientifiques et économiques en équilibre avec eux.

RÉFÉRENCES

Barbour, I. 1997. *Religion and science : historical and contemporary issues*. San Francisco, CA, USA HarperSanFrancisco. 368 pp.

Berger, P. 1992. *A far glory: the quest for faith in an age of credulity*. Toronto, ON, Canada: Maxwell Macmillan Canada. 218 pp.

Casanova, J. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago, IL, USA: University of Chicago Press. 320 pp.

Commission mondiale sur l'environnement et le développement (Commission Brundtland), *Notre avenir à tous*, Montréal, Éd. du Fleuve, 1988.

Fromm, E. 1976. *To have or to be?* New York, NY, USA: Harper & Row. 215 pp. *Avoir ou être ?* Paris, Laffont, 1978.

Galbraith, J.K. 1958. *The affluent society*. Boston, MA, USA: Houghton Mifflin. 368 pp. *L'ère de l'opulence*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

Harper, S., ed. 2000. *The Lab, the Temple, and the Market: Reflections at the Intersection of Science, Religion, and Development*. Ottawa, ON, Canada and Bloomfield, CT, USA: International Development Research Centre and Kumarian Press. 249 pp.

Haught, J. 1995. *Science and religion : from conflict to conversation*. New York, NY, USA: Paulist Press. 225 pp.

Inoue, Shinichi. 1997, *Putting Buddhism to work*. Tokyo, Japan.

Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), *Rapport mondial sur le développement humain 1996. Croissance économique et développement humain*, Paris Éd. Economica.

Rajae, F. 2000. *Globalization on trial: the human condition and the information civilization*. Ottawa, ON, Canada, and Bloomfield, CT, USA: IDRC Books and Kumarian Press, 160 pp.

Ryan, W.F., S.J. 1995. *Culture, Spirituality, and Economic Development: Opening a Dialogue*. Ottawa, ON, Canada: International Development Research Centre. 80 pp. (Available at http://www.idrc.ca/booktique/index_e.cfm).

Sachs, W., ed. 1992. *The development dictionary : a guide to knowledge as power*. London, UK: Zed Books. 306 pp.

Said, E. 1978. *Orientalism*. New York, NY, USA: Pantheon Books. 368 pp.

Schumacher, E. F. 1973. *Small is beautiful: a study of economics as if people mattered*. London, UK: Blond and Briggs, 1973. 288 pp. *Small is beautiful : une société à la mesure de l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1978.

Sen, A. 1987. *On ethics and economics*. Oxford, UK: B. Blackwell. 131 pp.

Whitehead, A.N. 1959. *Science and the Modern World: Lowell Lectures, 1925*, New American Library, Mentor Book. New York, NY. USA: Macmillan. 304pp. *La science et le monde moderne*, Monaco, Éd. du Rocher, 1994.